

BIBLIOTECA
MITROPOLIEI IASI

Fond

COTA 19.063

TS

1

IOAN GHEORGHE
SAVIN

APOLOGETICA
vol. I

ANASTASIA

Concepția grafică: Doina DUMITRESCU

Colecția LUMINĂTORII LUMII este coordonată
de Î.P.S. Nicolae CORNEANU, Mitropolitul Banatului

Editor: Sorin DUMITRESCU

© Anastasia 2002

Str. Veneriei 13, sector 2, București, tel./fax: 2108549, 2116745
e-mail: anastasia@fx.ro

I.S.B.N. 973-682-016-5 / 973-682-012-3

239 TS *Apologetica*
L U M I N Ă T O R I I L U M I I



GHEORGE IOAN SAVIN

APOLOGETICA

volumul I

Apărut cu binecuvântarea și cuvântul înainte ale
Î.P.S. Nicolae CORNEANU,
Mitropolitul Banatului

Ediție îngrijită și redactată de
Radu DIAC



GEORGE IOAN SAVIN

APOLOGETICA

volumul I

INV.	43.308
MITROPOLIA MOLDOVEI ȘI BUCOVINEI	
BIBLIOTECA ECUMENICĂ	
"DUMITRU STANILAE"	
COTA	B 49-063

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SAVIN, IOAN GH.

Apologetica / Ioan Gh. Savin. - București : Editura
Anastasia, 2002.

vol. : cm. - (Luminători lumii)

ISBN 973-682-016-5

Vol. I, - 2002 - p. - Index. - ISBN 973-682-012-2

Cuvânt înainte

Cultura poporului nostru este reprezentată de numeroși gânditori, scriitori, artiști, dar și teologi a căror faimă a depășit hotarele țării. Dintre teologi un loc aparte ocupă Ioan Gh. Savin (1885-1973). El s-a remarcat atât ca profesor la Facultățile de Teologie din Chișinău, Iași și București, cât și ca autor de numeroase cărți – multe unice în felul lor – dar și de articole apărute în cele mai variate publicații. Specialitatea lui a fost „apologetica”, acea ramură a Teologiei care se ocupă cu respingerea criticilor și atacurilor din partea necredincioșilor, dar și cu expunerea cât mai convingătoare a învățăturii de credință. N-a întrelăsat însă nici aspectele legate de trăirea creștină, cum s-a întâmplat atunci când o altă catedră a Facultății de Teologie din București pe lângă cea de Apologetică, și anume catedra de Mistică și Ascetică, a rămas fără profesor, el asumându-și sarcina de a o suplini. De fapt ambele aceste catedre au fost desființate o dată cu instaurarea regimului comunist ca unele ce contraziceau ideologia „materialismului dialectic”. Soarta acestor discipline teologice a fost și soarta profesorului Ioan Gh. Savin: pensionat forțat în 1948, este apoi și arestat din 1950 până în 1956. De fapt nici nu putea scăpa de persecuția necredincioșilor, el fiind cel care a publicat studii precum „Bolșevism și creștinism”, „Bolșevismul și religia” sau „Antihrist” sub care titulatură nu viza pe nimeni altul decât pe Stalin.

Opera scrisă a profesorului Ioan Gh. Savin este amplă, de la manualul de apologetică pentru uzul școlilor secundare și seminariale, până la „Cursul de Apologetică” pentru studenții teologi (1935), cu anexele „Ființa și originea re-

ligiei" (1937), „Existența lui Dumnezeu. Proba ontologică" (1940) și „Probele cosmologică și teologică" (1943).

Concomitent a publicat nenumărate cărți precum „Cultură și religie" (1927), „Filosofia și istoria ei" (1927), „Iconoclaști și apostazi contemporani" (1932), „Creștinismul și viața" (1935), „Creștinism și comunism" (1938), „Știința și originea religiei" (1937), „Creștinismul și gândirea contemporană" (1940), „Ce este Ortodoxia?" (1942), „Teologie și istorie" (1943), „Creștinismul și cultura română" (1943) etc.

Și după eliberare a continuat să scrie până și-a dat obștescul sfârșit (22 februarie 1973), articole apărute în revistele bisericești pe teme care nu puteau fi respinse de cenzura vremii precum: „Precizări și recomandări în jurul problemei Frații Domnului" (1961), „Iconomia și roadele Învierii Domnului" (1962), „Rolul dreptului Iosif în iconomia răscumărării și locul său în hagiografia creștină" (1964), „Mântuitorul Iisus Hristos în lumina Sfintelor Evanghelii" (1964), „Despre chipul iconografic al Mântuitorului" (1965) și „Mesianitatea Mântuitorului Hristos și învățătura Lui" (1967).

Opera aceasta vastă nu putea să rămână necunoscută sau în uitare după Revoluția din Decembrie 1989. Din păcate ceea ce s-a recuperat până acum este prea puțin: două lucrări, „Iconoclaști și apostazi contemporani" și „Apărarea credinței", ambele tipărite de editura Anastasia (1995 și 1996), precum și două cursuri de mistică și ascetică ortodoxă și apuseană tipărite de I.P.S. Mitropolit Antonie Plămădeală în editura Eparhiei Sibiului (1996); Iată că acum însă, aceeași editură Anastasia, condusă de inimosul Sorin Dumitrescu, ajutat de Aurel Savin, nepotul marelui teolog, publică o integrală a operei lui Ion Gh. Savin, ceea ce constituie un eveniment de o importanță covârșitoare pentru cultura și spiritualitatea românească.

Prin întreaga sa activitate profesorul Ioan Gh. Savin nu s-a oprit la apărarea teoretică a religiei în general și a creștinismului în special, ci așa cum observa un alt renumit dascăl de teologie, Emilian Vasilescu, „a coborât la cele mai vitale probleme ale vieții noastre bisericești, punându-le în adevărata lor lumină... El a contribuit foarte mult la lămurirea opiniei publice, a clerului și a forurilor înalte bisericești asupra drepturilor Bisericii ortodoxe în statul român și asupra rosturilor mai înalte ale Bisericii în stat" (Apologetii creștini, București, 1942, pag. 74-75). Recurgând la observațiile altui comentator, putem spune și noi că „înzestrat cu o minte ageră, dispunând de o mare erudiție cu o diversitate și bogăție de informații excepționale, profesorul Ioan Gh. Savin a desfășurat o susținută activitate didactică teologică la catedră și a avut o prezență publicistică remarcabilă în paginile revistelor bisericești ale vremii precum și în alte reviste" (Prezentator al profesorilor Facultății de Teologie și Institutului teologic universitar din București, în rev. „Studii teologice", seria II, an XXXIV, nr. 1-2, ianuarie-februarie 1982, p. 74).

Cele de până aici cred că justifică retipărirea operei marelui profesor Ioan Gh. Savin și, mai ales, necesitatea de a fi cunoscută de cât mai multă lume. Peste toate însă prigoana la care a fost supus și detenția suferită ni-l impun nouă, celor de astăzi, ca pe unul din cei mai reprezentativi exponenți ai culturii și spiritualității neamului nostru.

Recunoștință, deci, editurii „Anastasia" și de asemenea nepotului marelui teolog care a depus toată străduința ca volumul de față să vadă lumina tiparului.

† Nicolae
Mitropolitul Banatului

Notă asupra ediției

Ioan Gh. Savin și-a proiectat cursul de apologetică în cinci volume. Primul volum trebuia să se intituleze „Partea introductivă”, al doilea – „Existența lui Dumnezeu”, al treilea – „Existența sufletului”, al patrulea – „Existența și persoana Mântuitorului”, iar al cincilea – „Ființa și originea religiei”. Opera aceasta de dimensiuni monumentale n-a putut fi dusă până la capăt. Savin, marele profesor de la Chișinău, n-a reușit să publice decât trei din cele cinci volume, de fapt două și jumătate, după cum urmează: în anul 1935 (în realitate 1936) – volumul întâi; în anul 1937 – volumul al cincilea, partea întâia; în anul 1940 – volumul al doilea, partea întâia; în anul 1943 – volumul al doilea, partea a doua.

Ediția de față, realizată după tipăriturile princeps și după adnotările făcute de Profesor, a structurat cele patru apariții editoriale ca patru „cărți”, în ordinea pe care a voit-o autorul. Trebuie să precizez că una dintre cărți – „Ființa și originea religiei” – a mai fost editată, chiar recent, dar ea își capătă veritabila semnificație și grandoare doar citită așa cum a dorit Savin: ca ultima carte din cursul său de apologetică.

Am lucrat sub constrângerea timpului, din motive care țin de necesitățile de editare. Ca atare, presupun că este posibil să existe și imperfecțiuni. Oricum, însă, această ediție este un pas hotărâtor pentru cine ar voi să realizeze o ediție critică a operei lui Ioan Gh. Savin.

Din adnotările autorului, făcute cu creion pe marginea volumului întâi, cam jumătate au rămas ilizibile pentru noi. Ceea ce a fost descifrat reprezintă, totuși, majoritatea adnotărilor importante.

Datorită evoluției limbii literare, am fost nevoiți să intervenim pe ici, pe colo, în text, contemporaneizându-l. Este vorba de intervenții pur lexicale, care nu schimbă cu nimic sensul textului original. Am lăsat, însă, pe cât posibil neschimbat, felul de a fi al stilului lui Ioan Gh. Savin.

În fine, veți descoperi că apologetica este, dintre disciplinele teologice, cea care depinde cel mai mult de stadiul cunoștințelor pe care și le oferă veacul. Cunoștințele au evoluat din vremea când scria autorul. Am considerat util să vă oferim, din când în când și numai când am crezut absolut necesar, între paranteze pătrate, explicații cu privire la modelele actuale ale filosofiei și ale unor științe precum cosmologia, biologia, embriologia, cibernetica, genetica, care fie au realizat salturi spectaculoase de la 1940 încoace, fie nu existau, fie nu au stat în atenția autorului.

Lucrarea aceasta se adresează unor cititori cu un grad de instrucție mediu, dar mai ales peste mediu. De aceea, respectând chiar dorința autorului, am încetat de a mai traduce citatele din limbi străine, deși pe cele pe care apucasem să le traducem le-am păstrat în versiune bilingvă.

Mulumesc Bibliotecii Sfântului Sinod pentru sprijinul acordat.

Cursul de apologetică al lui Ioan Gh. Savin este o operă colosală a gândirii românești. Îi mulțumesc lui Dumnezeu că ne-a dat ocazia de a îngriji o asemenea lucrare dedicată gloriei Sale. Sunt convins că, după ce vor citi această carte în patru cărți, intelectualii onești vor înțelege mai bine importanța Bisericii Universale.

Radu Diaconu

CARTEA ÎNTÂI

PARTEA INTRODUCTIVĂ

CAPITOLUL I

Ce este Apologetica?

Definiție

Apologetica este disciplina teologică care are de obiect: expunerea, apărarea și justificarea adevărilor fundamentale ale religiei creștine prin mijloace oferite de rațiune.

Apărarea tainelor credinței cu armele rațiunii, iată o întreprindere nu tocmai ușoară. Aceasta, cu atât mai mult, cu cât dificultățile și obiecțiile se ridică din ambele domenii. Din cel al credinței, deoarece credința, adesea, depășește marginile rațiunii; din cel al științei, fiindcă știința nu ajunge întotdeauna până la tainele revelației.

Dar chiar atunci, când taine ale credinței sunt abordabile și prin armele rațiunii, și chiar acolo, unde luminile rațiunii postulează pe cele ale credinței, dificultățile nu dispar. Credința se socoate suficientă sieși, chiar atunci când rațiunea i-ar putea fi necesară și utilă; știința se socoate străină credinței, chiar când e silită să postuleze ajutorul acesteia.

Și acest proces nu este de proveniență strict contemporană. Rațiunii umane i-a plăcut, îndeosebi, să peregrineze pe țărmurile sinuoase ale îndoielii și să poposească, deseori, printre fiordurile de gheață ale „științelor exacte”. Dar tot de atâtea ori s-au produs și revenirile către „câmpiile înflorite ale credinței”.

Din acest proces de peregrinări și întoarceri, de tăgăduiri și afirmări dintre credință și rațiune, dintre știință și religie, s-a născut *Apologetica*.

La început, ca o izbucnire spontană și sporadică de apărare a credinței atacate sau negate – *Apologiile*, mai târziu, ca o disciplină sistematică și permanentă de apărarea credinței în genere: *Apologetica*.

Etimologia cuvântului

Cuvântul *apologetică* vine de la grecescul: *apologhia*, cuvânt care înseamnă: apărare, justificarea unei credințe sau și numai a unei persoane.

În sensul din urmă avem la vechii greci cunoscuta „Apologie a lui Socrates”, care conține apărarea pe care marele filosof atenian și-o face în fața Hiliaștilor, chemați să-l judece, pentru că „nega pe zei și corupea pe tineri”. În primul sens, avem primele apologii creștine, scrise de un Iustin Martirul, Tatian Asirianul, Atenagora, Tertulian etc..., în apărarea credinței și viețuirii creștine.

Atacați, creștinii răspundeau apărându-se și justificându-se pe ei, dar mai ales, credința lor. Și nu cu citate din Scriptură, deci din *revelație*, pe care păgânii nici nu le-ar fi înțeles de altminteri, căci nu cunoșteau „scripturile”. Ci cu date din rațiune, pe care o puneau în sprijinul credinței.

Apologetică și Apologie

Așa s-au născut *Apologiile* și s-ar putea zice și *Apologetica*. Căci la început ambele denumiri, de apologetică și apologie, erau curente și egal folosite. „Apologie” la Justin,

„Apologeticum” la Tertulian, aveau același scop și înțeles și nu marcau nici o deosebire, fie de conținut, fie de metodă. Cu timpul, ele s-au nuanțat și diferențiat, căpătând semnificații deosebite.

Apologia, folosită cu predilecție la începutul Bisericii creștine, înseamnă: apărarea unor *puncte parțiale* de credință, sau respingerea unor *anumite* atacuri aduse acestei credințe. În acest sens și-au scris primii apologeți „Apologiile” lor.

Apologetica, care s-a dezvoltat numai mai târziu, este *apărarea sistematică a credinței creștine* luată în întregime ei. Așa că s-ar putea zice că apologetica e *știința apologiei*, adică *știința teologică, care se ocupă cu justificarea și apărarea sistematică a adevărilor fundamentale ale religiei creștine, cu ajutorul rațiunii*.

Apologetica față de celelalte discipline teologice.

Obiect și metodă

Se ridică însă obiecția: nu numai Apologetica, ci și Dogmatica, ca și Exegeza apără religiunea creștină. Care este deci rolul aparte și diferit al Apologeticii față de aceste discipline?

Evident, toate disciplinele teologice expun și apără adevărurile religiei creștine. Această apărare o fac însă, *în primul rând*, pe baza *revelației* divine, adică a sfintei Scripturi și a sfintei Tradiții. Apologetica, însă, apără aceste adevăruri pe baza *rațiunii*, în primul rând, folosindu-se de ceea ce numim: *revelație naturală*. De aceea, dacă Apologetica se apropie de celelalte discipline teologice *prin conținut*, se deosebește de ele *prin metoda* pe care-o folosește.

Dar, din punct de vedere al conținutului, Apologetica marchează o distinctă deosebire față de celelalte discipline teologice, fiindcă ea se ocupă, în special, cu adevărurile *fundamentale și generale* ale religiei creștine. De aceea ea mai poartă și denumirea de „*Teologie fundamentală*” sau *generală*, spre deosebire de disciplinele teologice *speciale*, cum sunt: Dogmatica, Morala, Exegeza, Teologia istorică etc., care, oricât de vast tratate, au ca obiect *numai o parte*, sau *numai un aspect* al doctrinei creștine.

Dar, fie că numim disciplina noastră Apologetică, fie că o numim: Teologie fundamentală, obiectul și menirea ei rămân aceleași: expunerea, apărarea și justificarea în chip *sistematic* și pe temeiul *rațiunii umane* a adevărilor *generale și fundamentale* ale religiei creștine.

Asupra acestui lucru sunt de acord scriitorii teologi din toată lumea creștină, fie ortodoxă, catolică sau protestantă. Totuși, fiecare cu o ușoară nuanțare de accent. Protestanții folosesc cu predilecție denumirea de Apologetică, valorificând în special elementul *filosofic* al disciplinei noastre, pe când Catolicii întrebuintează mai des termenul de Teologie fundamentală, accentuând, în tratarea ei, elementul *confesional-dogmatic*, propriu Catolicismului. Așa că, dacă unele Apologerici protestante par Compendii de filosofie, cele catolice sunt, adesea, Tratatate de polemică dogmatică.

În literatura teologică ortodoxă sunt folosite, în chip curent, ambele denumiri: și de Apologetică și de Teologie Fundamentală, una raportându-se la *metoda* disciplinei noastre, alta la *conținutul* ei. În timpul din urmă și pentru o mai strictă determinare a limitelor între Apologetică și Dogmatică, denumirea de Apologetică pare a fi cea mai des întrebuintată și în Teologia ortodoxă.

Deci, Apologetica își are bine determinate *obiectul* cât și *metoda* ei, marcându-și astfel deosebirea față de toate celelalte discipline teologice.

Locul Apologeticii în Teologie

Care este însă *locul* pe care îl ocupă Apologetica între cele patru mari grupe de discipline teologice? În această privință părerile sunt destul de împărțite:

1. Fiind știința apărării *raționale* a teologiei creștine, unii o socot ca o știință *ajutătoare și introductivă* în Teologie. Deci ea nici nu face parte dintre disciplinele teologice. Ea este o *știință teologică propedeutică*: „*Praeambulum fidei*”, cum o numea vechea teologie scolastică, sau *Hodigetica*, cum o numește scolastica mai nouă.

2. Alții, punând accentul pe metoda utilizată de Apologetică, adică pe faptul că ea folosește mai mult armele *rațiunii* omenești în apărarea adevărilor divine ale religiei, o scot din rândul disciplinelor teologice și o trec în rândul celor filosofice, considerând-o mai mult ca o *filosofie a religiei*, decât ca o disciplină teologică propriu-zisă. Sub această formă ea și-a și avut epoca ei de înflorire. Fiecare sistem de filosofie își avea și „*Teologia sa naturală*”, sau „*rațională*”. Așa a fost la Christian Wolff, Leibniz sau Hume, înainte de Kant; sau cum a fost la Fichte, Schelling sau Hegel, după Kant; și cum o găsim și azi încă la diferiți filosofi contemporani, apărători ai adevărilor generale ale religiei, integrate în sistemele lor, cum sunt: Rudolf Eucken, Harald Hoefding, Max Scheller etc.

Partizanii acestei păreri fac însă o vădită *confuzie*. Apologetica nu este o *filosofie a religiei*, fiindcă ea nu *construiește*

religia din datele rațiunii, cum fac autorii de filosofii ai religiei. Ci, ea *expune numai și apără* cu mijloace ale rațiunii *adevărurile eterne și revelate ale religiei*. Deci, prin *conținutul* ei, ea aparține teologiei și nu filosofiei.

3. Dar și între cei ce acceptă apologetica între disciplinele teologice, continuă încă discuția asupra *locului* ce se cuvine Apologeticii între aceste discipline. Unii cred că Apologetica are nevoie de materialul istorico-exegetic pentru apărarea datelor de credință ale religiei. Locul apologeticii ar fi, atunci, între grupul exegetico-istoric și cel dogmatic. Adică, să *preceadă* Dogmaticii și Moralei, ale căror adevăruri are să le *apere* și să fie precedată, la rândul ei, de secția exegetico-istorică, ale cărei date are să le *utilizeze*. Punctul acesta de vedere pare a fi cel mai curent astăzi și e și cel acceptat în împărțirea disciplinelor de la facultățile noastre teologice.

Cei ce judecă astfel ignoră însă faptul că Apologetica are ca obiect *toate adevărurile generale* ale religiei și că, într-o anumită măsură, sub acest raport, toate disciplinele teologice devin obiect al tratării apologetice. Căci, nu numai chestiuni de dogmatică, dar și chestiuni de exegeză sau de istorie bisericească sunt tratate și apărate cu armele Apologeticii. Astfel sunt: chestiunea *inspirației* în Exegeză, chestiunea *Absolutului* și a *Valorii* în istorie etc. Urmează deci că locul Apologeticii e independent de *celelalte discipline teologice*, toate fiind în o egală măsură tributare tratării apologetice.

Pe de altă parte, cei ce spun că Apologetica trebuie să *preceadă* neapărat Dogmatica pun într-o prea vădită dependență Apologetica de Dogmatică, ceea ce constituie o eroare, după cum vom dovedi. Singura justificare a situației de azi este de natură tehnică-programatică și atât.

4. Nu lipsesc nici aceia care pun înaintea *scopul practic* urmărit de Apologetică și care e acela de a determina, pe căi raționale, convingeri religioase în sufletele credincioșilor îndoielnici sau a necredincioșilor. Prin aceasta însă ea urmărește scopuri practice și, ca atare, locul ei este între *disciplinele practice* la un loc cu Catihetica și Omiletica. Dar convingeri religioase urmărește *oricare* dintre disciplinele teologice și, deci, toate împărțirile de până acum ar trebui să dispară în profitul secțiunii teologiei practice.

5. Alții, în sfârșit, consideră Apologetica drept o știință cu totul independentă de celelalte discipline teologice. Ținta ei este de a apăra adevărurile creștine față de *necredincioși*, pe când celelalte discipline teologice se adresează numai către *credincioși*. De aceea ea utilizează rațiunea și nu revelația. De aceea, în timp ce celelalte discipline sunt afirmative și expozitive, Apologetica este *demonstrativă și mai ales polemică*. Ea caută să demonstreze necredincioșilor adevărurile religiei creștine, respingând atacurile eventuale ale acelorași necredincioși. Credincioșii, către care se adresează toate celelalte discipline teologice, nu cad, sub nici o formă, sub unghiul de adresă al Apologeticii și al Apologetului. Sub acest raport Apologetica s-ar confunda deci cu *Polemica*.

Aserțiunea aceasta este în parte întemeiată. Am zis „în parte”, fiindcă ea s-ar potrivi mai mult Apologiei, decât Apologeticii, care are o sferă cu mult mai mare chiar decât Apologia și Polemica, cuprinzând în sine nu numai pe necredincioși, ci și pe credincioși, care-și au și ei părenile lor de umbră și îndoială și a căror rațiune trebuie ajutată și elevată, ca să fie pusă în concordanță cu revelația. Vechea formulă a „îndoitei posibilități a adevărului”, din Evul Mediu, după

care ceva putea fi adevărat după credință, fără ca să fie neapărat adevărat și după rațiune, nu mai poate subzista astăzi.

Nu poți fi „păgân după cap și creștin după inimă” cum spunea filosoful Iacobi. Ci, trebuie să faci, din rațiunea ta, scut credinței tale, pentru ca să fii creștin cu adevărat. Căci și credinciosul se poate îndoi. Cuvântul Evangheliei e limpede și de adânc înțeles: „Cred Doamne! Ajută necredinței mele”. Atâția dintre părinții și scriitorii bisericești și-au avut momentele lor de îndoială și și-au fost, adesea, ei singuri, apologetii propriilor lor îndoieli. Așa au fost Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nisa, sau Fericitul Augustin etc. Deci Apologetica nu-și poate mărgini câmpul de acțiune și nici nu-și poate diriguia armele numai către necredincioși. Pentru necredincioși, și numai pentru ei, pentru respingerea și înfruntarea atacurilor lor, există o disciplină anume: *Polemica*. Polemica poate fi socotită drept una dintre sarcinile Apologeticii, dar nu însăși țința și menirea ei de a fi. Ea este o parte a Apologeticii și nu poate fi toată Apologetica. Așa că, pentru credincioși sau necredincioși, Apologetica are aceeași menire și aceeași îndreptățire, fără nici o altă mărginire.

Între Dogmatică și Apologetică

Cei ce judecă alfel cred că pentru credincioși e suficientă Dogmatica, Apologetica rămânând să se adreseze numai către necredincioși.

„Pentru credincioși o bună dogmatică e cea mai bună apologetică”, zice scriitorul protestant Paul Vernle¹. Aceștia

neglijează însă deosebirea esențială dintre aceste două discipline: deosebire de *conținut* și deosebire de *metodă*.

Deosebire de conținut, fiindcă Apologetica se ocupă cu expunerea și apărarea adevărilor generale, nu numai ale religiei creștine, ci ea conține *adevărurile generale și eterne ale religiei în genere*. Sub acest raport ea depășește cu mult sfera conținutului Dogmaticii, care se ocupă întotdeauna cu adevărurile speciale ale unei *singure* religii. În speță a celei creștine. S-ar putea zice chiar că deosebirea *esențială* dintre Dogmatică și Apologetică e următoarea: Dogmatica apără adevărurile de credință ale unei religii, pe când Apologetica apără adevărurile generale ale *religiei în genere*; sau mai scurt: Dogmatica expune și apără o *religie*, Apologetica expune și apără *religia*.

Deosebiri de metodă: Dogmatica expune și apără principiile de credință pe cale de *revelație*, Apologetica pe cale de *rațiune*. Dogmatica este expozitivă și imperativă; Apologetica este demonstrativă și constrângătoare, făcând ca adevărurile de credință să devină adevăruri și pentru rațiune. Mai mult, făcând ca adevărurile eterne ale rațiunii divine să devină valabile și constrângătoare și pentru rațiunea umană.

În această accepție a ei, Apologetica ar putea fi privită ca o știință introductivă generală pentru întreaga teologie și locul ei ar fi mai degrabă între disciplinele filosofice, decât între cele teologice. Faptul că Apologetica creștină pornește de la axioma că religia creștină conține adevărul absolut și că, în ultimă instanță, adevărurile aflate pe calea rațiunii trebuie să coincidă cu adevărurile revelației creștine, integrează disciplina noastră între disciplinele teologice, separând-o categoric de cele filosofice.

¹ Paul Vernle: Einführung in das theologische Studium.

Obiectul Apologeticii

Din toate aceste constatări, obiecții și considerații, luate din întreg câmpul de cugetare creștină, rezultă că Apologetica are trei sarcini distincte, în trei stadii de desfășurare și realizare:

a) În primul rând, să expună, să justifice și să apere lumina rațiunii umane, adevărurile generale ale religiei în genere. E ceea ce se înțelege de obicei prin „Apologetica filosofică”.

b) Al doilea, să expună, să justifice și să apere aceste adevăruri, ca realizate în chip absolut în sânul religiei creștine, apărând, deci, adevărurile fundamentale ale religiei creștine. E ceea ce se înțelege prin Apologetica – „Teologie fundamentală”, sau „Apologetică creștină” în genere.

c) Și în fine, să expună, să apere și să justifice aceste adevăruri în sânul și în lumina *Ortodoxiei*. Deci, apologetica, în cea mai specială, dar și în cea mai înaltă accepțiune a ei: *Apologetica Ortodoxă*.

Sarcini și stadii organic legate între ele și pe care trebuie să le înfățișeze orice Apologetică, care vrea să-și ducă până la capăt misiunea sa, fiind credincioasă atât conținutului cât și metodei sale. De aceste considerații ar trebui să țină seama orice Apologetică creștină, care vrea să fie și completă și obiectivă. De la această linie generală de conduită se abat apologeții care accentuează prea mult nota confesional-polemică. Cum fac, de obicei, scriitorii catolici, care fac din erori dogmatice, proprii Catolicismului, puncte esențiale ale Apologeticii, cum este, spre exemplu, problema primatului papal. Sau cei care stăruiesc, prea mult, asupra părții generale a Apologeticii, accentuând mai mult caracterul ei filo-

sofic decât cel teologic, care totuși este esențialul Apologeticii; cum fac, de obicei, protestanții.

O Apologetică *obiectivă* trebuie să fie liberă, însă, atât de subiectivismul confesional, cât și de individualismul filosofic, dând egală importanță tuturor momentelor și problemelor, care intră în structura și domeniul religiei. Cum va și trebui să fie o Apologetică pornită din sânul *Ortodoxiei*. Căci, o primă cerință a acestei Ortodoxii este expunerea adevărului, a cărui unică depozitară este, ca biserică *ortodoxă*.

În conformitate cu cele expuse, aceasta va fi calea pe care vom urma-o și noi în tratarea diferitelor probleme ale Apologeticii:

a) Aflarea, expunerea și apărarea adevărilor generale ale religiei în genere;

b) Transpunerea lor în cadrul religiei creștine;

c) Justificarea acestora în sensul și lumina *Ortodoxiei*.

Firește, aceste diferite stadii și preocupări ale Apologeticii nu s-au impus deodată. Ele s-au dezvoltat în timp. La începutul Creștinismului, Apologetica nici n-a existat în forma de astăzi. De la forma simplă a Apologiei și până la complexitatea problemelor de care se ocupă Apologetica de astăzi, e un lung drum, al cărui mers îl vom expune, făcând un scurt istoric al dezvoltării Apologeticii creștine, de la primele ei începuturi și până la actualele ei probleme, înfățișări și obiective.

CAPITOLUL II

Dezvoltarea Apologeticii

Apologiile

Prima formă de înfățișare a Apologeticii a fost aceea a „Apologiei”. Creștinismul, fiind atacat, a răspuns la atacuri, apărându-și părțile de doctrină mai des și mai cu predilecție atacate de adversari. Și primii adversari ai Creștinismului, care apar odată cu însăși ivirea lui, sunt *iudeii* și *păgânii* greco-romani, pe de o parte, și creștinii iudaizanți, sau filosofi — *gnosticii*, pe de altă parte.

Armele de atac întrebuintate de adversari erau: *denaturarea* principiilor religiei creștine, pe care le prezentau sau ca *absurde* față de rațiune, sau ca *periculoase* față de stat, sau ca *imorale* și deci *dăunătoare* față de societate. Apologetii au căutat să răspundă rând pe rând tuturor acestor atacuri, arătând *spiritualitatea* doctrinei, *puritatea* moralei și *superioritatea* religiei creștine, atât față de iudei, cât și față de păgâni, ferind-o, în același timp, de *coruperea* încercată de gnostici.

Dogma creștină cea mai des și mai de timpuriu atacată a fost cea a Întrupării Dumnezeuului-Om și în jurul ei s-au grupat și primele apărări. De aceea Evanghelistul Ioan, care la începutul Evangheliei sale apără întruparea „Logosului”, față de erezia gnosticului iudaizant Cerint, poate fi socotit ca

primul Apologet creștin. La fel răspund apoi, fie iudeilor, fie păgânilor: un Iustin, un Atenagora, un Tatian, Tertulian etc.

În aceste dispute, arma de atac, ca și cea de apărare, nu era cea scoasă din sfânta Scriptură, deci din revelația divină, ci cea scoasă din rațiune, deci din însuși depozitul filosofiei și al istoriei umane. Și era firesc să fie așa. Păgânii *ignorau* revelația divină, iar iudeii o *tăgăduiau* sau o *desfigurau*. Contra lor, nu se putea invoca puterea revelației, ci numai puterea rațiunii. Față de păgâni, mai ales, Apologetii căutau să dovedească că religia creștină nu este o *religie absurdă* și nici *periculoasă*. De aceea nu trebuie să fie *disprețuită* și nici *persecutată*. Din contra, atât prin superioritatea ei doctrinală, cât și prin puritatea ei morală, ea este superioară religiilor păgâne. Și ca atare, nu numai că ea nu trebuie persecutată, ci *protejată* și *acceptată*, ea fiind *regeneratoarea insului* și *salvatoarea imperiului*. În acest sens au și fost scrise primele Apologii: „Epistola către Diognet”, care contează drept cea mai veche dintre Apologii, cea a lui Quadrat, socotit episcop al Atenei, care scrie o apologie, azi pierdută, către Adrian; apoi a lui Aristide din Atena, de la care avem o frumoasă „Supplicatio apologetica” către același împărat Adrian, astăzi regăsită. Căci unele din vechile apologii sunt pierdute. Ni s-au păstrat însă cele două Apologii ale lui Iustin Martirul, scrise în veacul al II-lea și adresate împăratului roman Antonin Piu și Senatului roman, care trimiteau morții atâtea mii de oameni, pentru vini inexistente și închipuite. Față de atitudinea ostilă și calomnioasă a iudeilor, Iustin scrie „Dialogul cu iudeul Trifon”, în care se arată superioritatea Creștinismului față de Iudaism. Ni s-a păstrat de asemenea și apologia lui Atenagora către împăratul filosof Marc Aureliu și către Comod, în care creștinii sunt apărați

de calomniile și denaturările doctrinei și moralei lor. Tot lui Marc Aureliu îi adresează Melito de Sardes o „Apologie despre credință” etc.

Cu timpul, tonul acestor apologii devine *apologetico-polemic*, cum îl vedem la Tatian Asirianul și mai ales la Tertulian, în al său: „Apologeticum ad praesides”, sau în: „Adversus Iudeos”, la Ciprian în: „De vanitate idolorum” etc...

Sub formă polemică se prezintă, în special, scrierea lui Origen contra lui Celsus, filosof eclectic păgân, care, în scrierea sa „Logos Alitis”, combătuse atât persoana Mântuitorului, cât și superioritatea Creștinismului și a Evangheliilor. Origen răspunde atât de amănunțit criticilor aduse, încât, deși scrierea lui Celsus s-a pierdut, ea a fost reconstituită numai din citatele făcute de Origen din ea.

Răspunsul lui Origen nu era însă numai o apărare a creștinismului, dar și o aspră critică a Păgânismului.

Căci, pe măsură ce creștinismul își asigură o poziție mai bună în imperiul roman, scrierile apologetice capătă o mai mare amploare, tinzând către forme sistematice de tratare a punctelor de doctrină. Expunerea și apărarea doctrinei creștine începe să se predea prin *școli teologice*, cum erau cele din Alexandria și Antiohia, iar în Eusebiu de Cezareea, cunoscutul istoric bisericesc, avem o primă expunere apologetică mai sistemică și de dimensiuni mai însemnate a doctrinei creștine. Cele două scrieri ale lui Eusebiu: „Proparachevi evanghelichi” (Pregătirea evanghelică) și „Apodexis evanghelichi” (Demonstrația evanghelică) caută să dovedească, analizând, în primul rând, religiile păgâne anterioare Creștinismului, că religia creștină nu s-a dezvoltat din acestea, ci din o esență superioară acestora, aceea a Vechiului Testament. Iar în a doua scriere, expunând doctrina

creștină, arată deosebirea acesteia ca și superioritatea ei față de Iudaism, cu care, deși are adânci legături, nu se poate confunda.

Dar cel de la care avem o primă tratare sistematică și pe baze raționale a doctrinei creștine este Fericitul Augustin și anume în scrierea sa: „De civitate Dei”. În această scriere Augustin pune față în față *Civitas terrena* – cetatea pământească a rațiunii umane, care era pe vremea lui Statul roman și știința și filosofia păgână, cu *Civitas Dei*, cetatea dumnezeiască a revelației divine și sub care se va desfășura pe viitor istoria omenirii și se va realiza împărăția lui Dumnezeu în lume. Augustin este, de altfel, scriitorul care stabilește dreptul rațiunii în apărarea și expunerea adevărilor de credință prin formula sa: „Credemus ut cognoscamus”, atenuând astfel aspra formulă a lui Tertulian: „Credo quia absurdum est”², prin care s-ar părea că se tăgăduia rațiunii orice drept de amestec în actele de credință.

Unul care apără și cere, în chip energic, drepturile rațiunii în expunerea și apărarea adevărilor de credință este însă Grigore de Nisa, fratele Marelui Vasile. Sf. Grigorie cere ca temeiurile rațiunii să fie utilizate și în expunerea dogmelor, pe aceeași treaptă și alături de textul biblic și se revoltă chiar contra supunerii de sclav ce se ordonă în materie de credință, numai prin ascultarea de textul biblic. În „Convorbiri cu sora sa Macrina asupra învierii”, Sf. Grigorie scrie textual: „Cuvintele sfintei Scripturi au aerul unor porunci,

² Sub forma aceasta expresia nu se găsește la Tertulian. Însă în lucrarea sa: „de Carne Cristi” se găsesc expresii similare: „Prorsus credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est”. A se vedea: Pr. Cicerio Iordăchescu: „Istoria vechii literaturi creștine”, vol. I, p. 122.

prin care noi suntem constrânși să credem în existența unei viitoare dăinuiri a sufletului după moarte; nu prin dovezi raționale ni s-a făcut convingerea în această privință, ci, ca niște sclavi, suntem siliți, de frică, să ne supunem acestei porunci și nu din convingere internă”.³ Aici firește, se vădește și durerea fratelui față de sora moartă, cu care e întreținut dialogul și de a cărei trăire și după moarte ține să se convingă și prin puterea rațiunii, dar, desigur, se vede și firea înclinată spre speculații raționale a celui mai de seamă dintre discipolii lui Origen, care a fost Sf. Grigorie de Nisa.

De asemenea, Sf. Ioan Damaschinul marchează un pas hotărâtor în evoluția Apologeticii, prin faptul că dânsul introduce, pentru prima oară, în tratarea adevărurilor de credință *principiile logicii aristotelice*. Partea I din vasta sa lucrare dogmatică intitulată: „*Pighi gnoseos*” (Fântâna cunoștinței) nu este altceva decât expunerea ontologiei și a categoriilor aristotelice, menite a servi ca parte introductivă și ajutoare pentru înțelegerea dogmelor. Desigur, la Damaschin nu poate fi vorba de o expunere apologetică sistematică, ci mai mult de una dogmatică. Importanța pentru apologetică constă însă în înrăurirea pe care opera lui Damaschin a avut-o în desfășurarea cugetării filosofice în Scolastică, fie din Apus, fie din Răsărit.

Ajungând la Scolastica apuseană, s-ar putea crede că ea să fi favorizat, în chip deosebit, dezvoltarea Apologeticii. Părerea ar fi greșită însă. E drept, în timpul scolasticii s-a făcut uz și abuz de rațiune în tratarea dogmei. Dar această raționalizare a credinței a fost în dezavantajul ei. Maniera

scolastică de a raționaliza credința până la eliminarea oricărui mister din ea a dus la desfigurarea și slăbirea credinței și nu la întărirea ei.

Din cauza contopirii dintre filosofie și religie, dintre rațiune și credință, dintre dogmă și principiile raționale de cunoaștere, filosofia a fost cu totul subordonată autorității dogmei, încât de o *justificare* și apărare a dogmelor prin rațiune nici nu mai putea fi vorba. Rațiunea devenise sclava teologiei: „*Ancilla theologiae*”, cum suna termenul latin al epocii. Ea dispăruse aproape cu totul în dogma în care se cufundase și cu care se identificase.

Cu toate exagerările și excesele Scolasticii, opera lui Toma d'Aquino, însă, înseamnă pentru Apologetică un pas hotărâtor. Lucrarea lui d'Aquino: „*De veritate fidei catholicae contra gentiles*”, sau mai scurt: „*Summa contra gentiles*” poate fi socotită drept prima lucrare *sistematică* de Apologetică în sensul de astăzi al disciplinei noastre.

Scrisă pentru combaterea atacurilor, pe care scriitori arabi și iudei ai epocii — printre care străluceau un Avicenna și Averoes la arabi, un Maimonides la iudei — le aduceau doctrinei creștine, Toma d'Aquino face o expunere strict rațională, deci o expunere apologetică a întregii doctrine creștine.

Deci, și prin metodă și prin conținut, Apologetica lui d'Aquino corespunde concepției noastre despre Apologetică. Întreaga doctrină creștină era expusă în chip rațional, pentru înțelegerea și apărarea ei față de atacurile date de necredincioși. Pentru credincioși el expusese aceeași doctrină pe baza rațiunii dar și a revelației în „*Summa theologiae*”. Sub acest raport, „*Summa contra gentiles*”, numită de altfel și „*Summa philosophica*”, apare mai mult cu caracter

³ Vezi: Ueberweg-Henzer: *Geschichte der Philosophie* B. II, p. 112.

polemic decât pur apologetic, ton care s-a păstrat și până azi în apologetica catolică, puternic influențată de opera marelui scolast. Influență explicabilă, deoarece prin ambele sale „Summae”, teologică și filosofică, adresate credincioșilor ca și necredincioșilor, utilizând și armele rațiunii pure, în concordanță cu cele ale revelației, d'Aquino s-a apropiat cel mai mult, dintre scriitorii mai vechi, de conceptul de azi al Apologeticii.

Scrierile, ca și metoda apologetică a lui Toma d'Aquino au avut o atât de mare influență asupra Bisericii catolice, încât și astăzi apologeții catolici tradiționaliști văd în el „modelul” genului.

Apologetica apare însă în adevărul ei înțeles și în toată amploarea și obiectivitatea pe care i-o dăm astăzi, numai după *Renaștere* și *Reformă*. Acestea sunt cele două momente istorice care au determinat soarta Apologeticii.

Renașterea a însemnat mișcarea de reîntoarcere spre vechiul clasicism greco-roman. Ea avea deci o anumită înclinare către *liberalismul* și *scepticismul* păgân în materie de credință, liberalism binevenit față de *absolutismul* și *dogmatismul* introdus de Scolasticismul Evului Mediu apusean.

Reforma, la rândul ei, apare tocmai ca un protest față de acest absolutism în materie de credință, cerând o întoarcere către primitivismul și simplitatea Creștinismului primar.

Prin aceasta însă, și Renașterea și Reforma intrau în război cu spiritul și domnia Scolasticii. După concepția scolastică, fie în chestiune de credință, fie în chestiune de știință sau filosofie, nu se putea *cugeta* decât după șabloanele logicii aristotelice, așa cum le formulase ea, și nici nu se putea *crede* decât după aceeași manieră scolastico-teologică, pe care o formulase ea. Întoarcerea cu peste o mie de ani în-

dărăt, fie în clasicismul antic, fie la creștinismul primar, era propriu-zis *desființarea Scolasticii*. Ceea ce ea nu putea accepta atât de ușor. Din apriga luptă ce s-a dat, luptă din care a avut de suferit și religia, dar a avut de suferit și rațiunea, s-a născut și s-a desăvârșit *Apologetica*. Căci cea care a avut mai mult de riscat și deci de apărat în această luptă a fost religia. Față de opresiunea dogmei s-a născut *ostilitatea rațiunii* față de ea și setea după libertate. Și rezultatul a fost că, în locul speculației filosofice a *spiritualismului* și dogmatismului scolastic, a început să se instituie *criticismul* și *ateismul* laic, al iluminismului și umanismului, ca și *liberalismul anarhic* și distructiv al Protestantismului. În fața acestei situații, teologia, atât de Apus, cât și de Răsărit, a trebuit să-și apere, de data aceasta, nu poziția preponderentă pierdută, ci însuși *dreptul ei la existență*. Apărarea trebuia făcută însă cu noua armă utilizată de adversar: *rațiunea*, acum *eliberată de sub tutela scolastică*. Din această luptă a teologiei și cugetării creștine contra păgânismului greco-roman reînviat, sub influența Renașterii, s-a desăvârșit *Apologetica*, după cum, din vechea luptă cu același păgânism, se născuse, la începutul creștinismului, *Apologia*.

Sarcina ce-i revenea acum creștinismului era, dacă nu mai grea ca la început, în orice caz, mult mai *complicată*. Cei ce se ridicau contra dogmei creștine erau acei ce până acum îi fuseseră credincioși supuși și deci adânci și intimi cunoscători ai ei, cei mai mulți dintre ei fiind eclesiastici, clerici, preoți, canonici sau monahi. Îi cunoșteau și adevărul, dar și erorile. Atacurile erau acum date din *toate părțile* și deci și apărarea trebuia făcută pe *întreg frontul*.

Dogma nu mai era ea însăși o autoritate pentru rațiune, sau în orice caz nu mai era, ea, *singura* autoritate. Ca să fie

acceptată de rațiune, dogma trebuia să se legitimeze acum în fața ei – sclava eliberată, căci ea era, acum, *depozitara verității*. Ceea ce era „dincolo de ea” era „inexistență”; ceea ce era *contra* ei era „eroare”, „inadvertență”.

Ca să răspundă acestei situații, teologia a trebuit să-și reclădească și să-și refacă prestigiul la adăpostul armei de atac: al rațiunii înseși. Ofensivei ateiste a raționalismului materialist ca și a criticismului agnosticist a trebuit să i se opună din răspuneri și pe toate fronturile cugetarea creștină spiritualistă. Și victoria, greu câștigată și adesea scump plătită, n-a întârziat. Curentele ateiste, ca și cele criticiste, care au dominat în veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea, au căzut. În a doua jumătate a veacului al XIX-lea s-a revenit la primatul spiritualismului și al realismului creștin. Din toată această luptă s-a afirmat și a rămas pentru teologie și pentru știință o nouă disciplină deplin încheată și constituită *Apologetica creștină*.

Ea a restabilit contactul firesc și just între drepturile credinței și cerințele științei, între adevărurile eterne ale revelației divine și adevărurile contingente ale rațiunii umane. Timpurile acestea de luptă au creat o bogată literatură apologetică, alimentată de reprezentanți ai științei pure ca și ai celei teologice, dintre ortodocși, catolici sau protestanți. Căci, de data aceasta, Biserica întreagă avea de apărut un bun comun: *dreptul la viață al Creștinismului atacat în sursele-i primordiale de existență* – existența lui Dumnezeu, existența sufletului și posibilitatea și utilitatea raportului între om și Dumnezeu, adică religia. Negarea *uneia* din aceste existențe ducea, fatal, la negarea religiei înseși. Astăzi, aceste bunuri sunt reîntronate definitiv în drepturile lor, nu numai ca adevăruri ale credinței, ci și ca adevăruri sau postulate

ale științei. Creștinismul și-a reluat iarăși dreptul la cârma spirituală a omenirii. Opera aceasta este un câștig al apologeticii creștine, care a avut de dus greul război cu rațiunea răzvrătită și plină încă de grele resentimente de pe timpul opresiunii scolastice.

Istoria întregii literaturi apologetice, dezvoltată în acest timp, începând de la apologiile primilor scriitori creștini și până la timpurile de față se găsește în orice *Apologetică*. La noi, întreagă această literatură, în dezvoltarea ei istorică, o găsim în cursul de *Apologetică*, din păcate netipărit încă, al regretatului profesor de la Facultatea de Teologie din Cernăuți: Dr. Vasile Găină, ca și în „Cursul de Teologie Fundamentală”, Vol. I, al Pr. Prof. Ioan Mihălcescu, București, 1932, care cuprinde și literatura apologetică mai nouă. Pentru perioada patristică a se vedea: „Istoria vechii literaturi creștine” Vol. I, a Pr. Cicero Iordăchescu, profesor de Patrologie la Facultatea Teologică din Chișinău.

CAPITOLUL III

Situația actuală a Apologeticii. Curente și orientări

Criza Apologeticii

În timpul din urmă se vorbește, din ce în ce mai insistent, de o criză a Apologeticii. Noi probleme și noi atacuri răsar din lagărul științelor pozitive ca și din cel al filosofiei, cărora apologetica *tradiționalistă* nu le mai poate face față. Armele ei de luptă sunt, în marte parte, cele impuse de natura atacurilor din veacul al XVIII-lea și al XIX-lea. Ele nu mai cadrează însă cu situația de azi, când punctele de atac sunt altele. Materialismul și Senzualismul, marii adversari de până acum, au dispărut de pe câmpul de luptă, dovedindu-se a fi fost erori în domeniul științelor și al filosofiei. Relativismul și Fenomenalismul modern au schimbat *metoda* de luptă, dar nu lupta însăși. Problemelor metafizice, de astă dată, le-au fost substituite cele referitoare la problemele de cunoaștere sau origine, care, fie că *reduc* existența Divinității la un fenomen interior de conștiință, cum fac *intuiționismul* și *psihologismul*, fie că *deduc* religia dintr-un proces exterior de evoluție al societății, cum face *sociologismul* – sunt deopotrivă de periculoase pentru adevărurile și interesele permanente ale religiei. Căci, fără a nega realitatea, fie a religiei, fie a Divinității, aceste teorii, deși mai puțin agresive în *formă*, sunt cu atât mai *distructive în fond*, fiindcă ele neagă religiei cele două fundamente permanente și esențiale ale ei: *obiectivi-*

tatea existenței ființei divine și caracterul *absolut* și *revelat* al religiei creștine. Dacă ateismul *brutal* al materialismului și cel *mascat* al agnosticismului și pozitivismului nu mai apar astăzi în arenă, armele noilor adversari nu sunt mai puțin periculoase religiei. Și în primul rând, tocmai din cauza atitudinii *insinuante*, părut inofensive, pe care o au aceste noi curente de cugetare. Și pericolul se vedește tocmai prin „criza de orientare” și de metodă din sânul Apologeticii, la care a dat naștere pactizarea cu aceste curente a unora dintre reprezentanții teologiei creștine. E ceea ce s-a denumit tendința spre „*modernism*” din lumea catolică și în parte și din cea ortodoxă; și cea de „*liberalism*”, mișcare de dată ceva mai veche, din biserica protestantă. Aceste tendințe și curente au și creat „criza”, în care se găsește astăzi vechea Apologetică. Nici unul din aceste curente nu neagă pe Dumnezeu-Creatorul și nici religia. Ideea de Dumnezeu și de suflet și realitățile religioase, care derivă din raportul nostru cu Dumnezeu, sunt realități organice ale *conștiinței* noastre, zic partizanii acestui punct de vedere. Dar *numai* ale conștiinței noastre. Ele există, ca atare, în conștiința umană, individuală sau colectivă, dar nu trebuie și nici nu pot fi transpuse și căutate *dincolo* de această conștiință, în realitatea *istorică* a lumii, sau cea *casnică* a universului [posibilă eroare de tipar; să fi fost *cosmică*? – pe de altă parte, o realitate *casnică* a universului este o metonimie atât de frumoasă, că nu am îndrăznit să o ștergem – n.n.]. Dar în cazul acesta, întrebarea este: ce mai rămâne *obiectiv* și *istoric* din adevărurile religiei creștine?

Puțin, foarte puțin, dacă, nu cumva, aproape *nimic*. Iată de ce „criza modernistă” a luat proporții atât de dezastruoase pentru biserică și cugetarea creștină.

Modernismul

Ce este și ce se înțelege prin *modernism*?

Modernismul este mișcarea doctrinară, ivită din sânul catolicismului, care vrea să împace principiile *fundamentale ale dogmei creștine* cu postulatele *subiectivismului modern*.⁴ Sau, ca să cităm păreriile celor doi protagoniști ai modernismului catolic, A. Loisy, în Franța și Ch. Tyrell, în Anglia: „Modernismul caută” – după primul – „să adapteze religia la cerințele intelectuale, orale și sociale ale timpului prezent”, sau, după cel de-al doilea, ținta modernismului este: „recunoașterea din partea religiei a *drepturilor cugetării moderne* de a opera o sinteză între ceea ce, trecut prin sita criticii, este recunoscut ca bun, fie că e vechi, fie că e nou”.⁵ Deci, ținta modernismului este: *armonizarea dogmei cu rațiunea, sub autoritatea acesteia din urmă, fără a sacrifica însă esențialul celei dintâi*. Or, un atare proces nu e posibil, decât la adăpostul *imanentismului*, doctrină filosofico-teologică, care, similară *intuiționismului*, reduce adevărurile religiei la *simple acte de conștiință*. Prin aceasta, afirmă modernii, se simplifică problema, retrăgând și restrângând religia din domeniul *existențelor obiective* în cel al *existențelor subiective*, scoțând-o astfel și din câmpul de bătaie al controverselor, asigurându-i, în același timp, realitatea evidentă și imediată a *intuiției*, din propria noastră conștiință. E reînnoirea și reeditarea vechii poziții criticiste și moraliste pe care o încercaseră adepții kantianismului, deplasând locul religiei din domeniul teoretic în cel practic, sub același motiv

al evitării controverselor. Totuși, de data aceasta, nu mai e vorba de *metodă*, ci de *conținutul problemei*. Datele religiei nu numai că nu pot fi cunoscute prin procedee teoretice, dar ele nici nu există ca realități obiective. Ele pot fi trăite ca atare de *conștiință*, dar nu afirmate ca obiective de *cunoaștere*. E ceea ce a recoltat teologia din pactizarea cu intuiționismul bergsonian, acceptat cu inimă prea ușoară și fără aprehensiune critică de o parte din apologeii și cugetătorii din Biserica romano-catolică. Căci, odată ce sesizarea prin intuiție este *superioară* cunoașterii prin rațiunea discursivă și realitatea faptului prins de conștiință e mai vie și mai certă decât existența prinsă în timp, spațiu și concepte, de ce nu s-ar mulțumi conștiința creștină și cu această existență interioară a Divinității, fără a mai încurca cu ea treburile existenței fizice? În cazul acesta toate conflictele se pot ușor dezlega iar dorita armonie între religie și știință, între dogmă și rațiune se poate efectua. Prin imanentismul acesta, de multă vreme aclimatizat în Biserica catolică, sub influența unui Marcel Herbert și Maurice Blondel, bergsonianismul a pătruns adânc în cugetarea catolică contemporană, creând starea de confuzie, de criză, care a culminat în acțiunea fostului abate și profesor la institutul catolic din Paris, Alfred Loisy.

Loisy n-a ajuns la doctrina sa inspirându-se direct din sisteme și considerațiuni filosofice. Istoric și exeget, el a plecat de la considerațiuni luate din aceste domenii.

Cartea sa, care a accentuat criza, e una de exegeză și istorie: „*Evangelia și Biserica*”⁶. Dar ideile filosofice din ea erau în aer. Deja, înainte de el, fusese condamnat Marcel Herbert din pricina acelorași tendințe moderniste. Adept al

⁴ Jean Rivière: „Le modernisme”, pag. 12.

⁵ Jean Rivière: Op. cit., pag. 6.

⁶ Loisy: „L’ vangile et l’Eglise”, Paris, 1903,  dit. Picard.

relativismului și intuționismului, pentru Loisy și adepții săi: „Crist este Dumnezeu și Biserica lui divină după credință”, după cum, „Dumnezeu este o realitate în conștiința credinciosului”. „Progresul științei pune în termeni noi problema existenței lui Dumnezeu, zice Loisy; progresul istoriei pune în termeni noi problema lui Christ și problema Bisericii”. Căci „într-o Biserică vie totul este schimbător, iar relativității istorice îi corespunde o relativitate metafizică. Deci, relative sunt și dogmele revelate, care nu sunt decât simboluri”.⁷

E singura cale de a opri „scandalul inteligenței” față de dogmele „material înțelese” ale creștinismului, afirmă Loisy, ca și companionul său din Anglia, iezuitul Tyrell, care, combătând raționalismul dogmei, cere „puțin loc și pentru un agnosticisim temperat, agnosticisim care aparține esenței unei credințe inteligente”.⁸

Curia papală – după multe ezitări – a exclus din sânul Bisericii, prin enciclica *Pascendi*, pe acești reprezentanți ai modernismului, deși mulți din intelectualii catolicismului erau de partea lor, între care am putea cita chiar somități din lumea lor teologică. Dar Oficiul papal era constrâns la această purificare, fiindcă oricât de seducătoare pentru teologie ar fi atari teorii, cum și sunt de fapt intuționismul și imanentismul, acceptarea lor, fără o adâncă reținere critică, este fatală religiei.

Religia trăiește din existența absolută, sub orice formă, a Divinității. Orice *diminuare* a acestui absolut este egală cu *negarea*. De aceea nici Biserica, nici Teologia nu poate fi concesivă în astfel de probleme, chiar dacă e vorba de sim-

ple forme și „probleme de cunoaștere”. Nesesizarea gravității problemei din punct de vedere apologetic, sau mai mult, utilizarea ei cu scop apologetic, duce la confuzii și dezastre. Cum a și dus de altfel.

Iată de ce Apologetica modernă trebuie să-și cunoscă bine noii adversari, pentru ca să știe de unde-i pot veni și cum poate preîntâmpina pericolele. Fără să fie atacate direct adevărurile esențiale ale religiei, ele sunt totuși *subminate* prin atâtea subtilități ale cugetării moderne, refugiate, în special, sub scutul, socotit inofensiv, al problemelor de cunoaștere, sau *epistemologice*. Deși pornite din lagăr spiritualist, sub ele stă pitit tot vechiul și îndărătnicul „agnosticism” și „pozitivism”, care, deși filosoficește biruit, întârzie totuși să părăsească terenul, în care, atâta timp, a stăpânit.

Iată de ce Apologetica modernă trebuie să fie mereu atentă asupra felului cum se pun, în lagărul filosofic, sau „științific”, problemele de cunoaștere, luându-și toate măsurile, spre a ghici și preveni pericolul.

Liberalismul

O criză, tot atât de grea, a avut și are de suportat Apologetica și în fața dificilei chestiuni a libertății *de cugetare în materie de credință*, chestiune ridicată și agitată, în special, de *liberalismul protestant*. Unii fac din acest lucru o chestie de *existență* pentru Apologetică. Apologetica sau e *complet liberă*, sau *nu-și are rațiunea existenței sale*, zic partizanii acestui curent.

Problema *libertății* pune însă în discuție problema *autorității*, care este, în esență, *singurul criteriu* al adevărului și pentru Apologetică. Căci pentru ea, supremul criteriu al

⁷ Loisy: „Autour d'un petit livre”, Paris, 1903, Picard, în: „Avant-Propos”.

⁸ Jean Riviere: „Le modernisme dans l'Eglise”, p. 9, Paris, édit. Letouzey.

adevărului îl formează tot revelația divină, căreia, în ultimă instanță, trebuie să-i convină datele și rezultatele rațiunii umane sau ale revelației naturale.

Partizanii liberalismului cer însă *libertatea absolută în interpretarea Scripturii* și în confruntarea dogmei cu rațiunea. „Adevărul este cel ce dă autoritatea și nu contrariul”, zice profesorul Lobstein, de la Facultatea teologică protestantă din Strassburg și unul din reprezentanții acestei direcții. „Ceea ce a discreditat Apologetica este că ea a voit să subordoneze adevărul dogmei, nu să se devoteze adevărului. De aceea ea și-a făcut din orice bucată de lemn săgeată pentru apărarea pozițiilor amenințate”. De aceea conștiința modernă încearcă față de orice Apologetică o neîncredere instinctivă, dacă nu chiar o invincibilă repulsie. Această conștiință nu admite *sacrificarea intelectului*. „*Sacrificium intellectus*” ne pare o mutilare „contrară voinței Creatorului”. „Știința nu poate asculta decât de legile imanente obiectului său. De aceea nu există o filologie sacră, sau o istorie sfântă, care să se poată folosi de alte metode și procedee decât acelea care sunt admise pentru interpretarea unui text din Homer sau de examinat sursele *Decadelor* din Tit Liviu.” Orice „*apriorism religios*” este în directă contradicție cu *libertatea adevărului*. Nu există altă autoritate în afară de rațiune și altă realitate în afară de prezența în conștiință a faptului religios și cât rămâne, din el, din această prezență în conștiință. „Apologetica va trebui să fie deci, *absolut sinceră*, sau nu va fi deloc. Preocuparea ei nu va fi de a salva orice și cu orice preț, ci pur și simplu, de a cerceta și afla *adevărul*.”

Deci, renunțarea la orice dogmă, constrângere sau autoritate, pentru a servi *Adevărului*. Dar marea întrebare este: *Ce este Adevărul? Cine-i stabilește criteriul și siguranța?*

Cine-l separă de eroare, și mai ales, cine și ce-i garantează *infaibilitatea și obiectivitatea*? Pentru știință, adevărul este conformarea cu legile rațiunii umane. Dar cine garantează această conformare?

Pentru *credință*, adevărul este conformarea cu dogma însăși, a cărei autoritate o dă Biserica în totalitatea ei și o garantează Iisus Hristos, Care s-a numit, El Însuși: *Calea, adevărul și viața*. Hristos, Biserica, nu *rațiunea*, care se vrea, singură, stăpână pe aflarea adevărului. În ultimă instanță, însă, rațiunea însăși, de câte ori a încercat să-și fixeze singură o certitudine în aflarea adevărului, tot în Dumnezeu și-a aflat sursa și ultimul refugiu. De la Socrates și Plato și până la Descartes sau Husserl, același e drumul care a fost urmat, ieri, ca și astăzi.

Cei ce vor totuși să creeze o stare de excludere între revelație și adevăr nu slujesc atât adevărului, cât unui anumit fel de a privi adevărul, ale cărui victime sunt și „moderniștii” catolici, și „liberalii” protestanți. E vechiul agnosticizm comtian, îmbrăcat fie în haina imanentismului blondelian, fie a intuiționismului bergsonian, a psihologismului jamesian, sau a liberalismului protestant. Căci, deși și unii și alții spun că păstrează intactă ființa lui Dumnezeu, persoana Mântuitorului și autoritatea Sf. Scripturi, pe care chiar vor să le apere prin noua lor Apologetică, în fond ei le neagă, întrucât, schimbările ce le propun privesc *esența religiei* și nu *accidentele ei*. Așa că nu știm ce ar mai avea de apărut.

Un fapt e cert: Apologetica creștină trebuie să apere *adevărurile fundamentale* ale religiei creștine. E rațiunea ei de a fi. Ea trebuie să facă dovada că, atât în fața „rațiunii umane”, cât și în fața conștiinței moderne, conștiința creștină n-are nimic de concedat sau de retractat. Firește, fără a se abate

cu ceva de la obligația adevărului. Care va fi cel dictat de legile obiective și general valabile ale rațiunii umane și nu de toate ipotezele și, deci, fragmentele de adevăruri, de care se ajută, în mare măsură, „știința umană”.

Apologetica va avea sarcina de a pune în concordanță *dogmele*, care sunt adevărurile revelate de Divinitate, cu adevărurile revelației naturale, care sunt descoperirile rațiunii umane. Acord posibil și necesar, deoarece aceeași sursă și aceeași putere lucrează în ambele. Dogmele sunt revelate în chip supranatural și au caracter etern: *veritates aeternae*; adevărurile rațiunii, legile, sunt supuse desfășurării în timp ale aceleiași revelații și, deci, condiționate de timp și oameni. Ele sunt adevăruri „de fapt” sau adevăruri contingente. Ambele conțin adevărul – unele în chip *absolut*, prin credință; altele în chip *relativ*, prin rațiune, fără a se contrazice unele pe altele. Pornind din aceeași sursă, ele duc către același scop: adevărul absolut, Dumnezeu.

Antagonismul dintre ele e artificial, *căutat*. Când nu e astfel, el poate fi evitat. Căci acest antagonism provine adesea din încălcarea propriilor domenii, sau din schimbarea de roluri și atribuții, pe care fiecare din aceste egal îndreptățite funcțiuni ale spiritului nostru le are în fața realității. Astfel de încălcări avem atunci când adevărurile contingente ale științei vor să devină adevăruri absolute ale lumii, substituindu-se astfel credinței și religiei; sau invers, când adevărurile revelației vor să se substituie celor contingente, transformând religia în „știință exactă” sau filosofie, cum s-a și încercat sub Scolastică. Acestea sunt însă erori și abuzuri, care se pot corecta, în interesul bunelor raporturi dintre știință și credință.

Aceste abuzuri pot proveni – și au și provenit, adesea – din partea religiei, care s-a substituit fie științei, fie filosofiei,

Dar provin, în timpul din urmă mai ales, din partea „științelor exacte” care se substituie religiei, atunci când se cred îndreptățite a da ele o concepție generală despre lume și viață. Aceasta e însă atribuția filosofiei și în special a religiei.

Religia trăiește din această concepție generală despre lume și viață pe care ea o are pe cale de *revelație*. Încercarea științelor de a-și substitui adevărurile lor contingente și factuale adevărilor eterne, pe care omul le are prin religie, este o flagrantă și foarte frecventă încălcare de atribuții. Aceasta este și sursa antagonismului dintre aceste două concepții, una *creștină* și alta *necreștină*.

Când este vorba de concepția despre lume și viață, e vorba de Dumnezeu, om și lume, și aici dreptul răspuns e al religiei. Datoria apologeticii e să apere acest drept al ei și să repună *la cârma vieții* concepția creștină despre lume. Aici, din defensivă ea trebuie să treacă la ofensivă. În lupta ce se dă, biruința e pe punctul de a fi câștigată. Veacul al XX-lea, îndepărtând eroarea materialistă a adus cu sine nu numai biruința spiritualismului, ci și un cadru nou de reafirmare și progres al creștinismului. [Această observație din anul 1935 a fost infirmată prin invazia catastrofală a ateismului comunist, dar a fost confirmată apoi, prin revirimentul creștin din ultimul deceniu al sec. al XX-lea – n.n.]. Așa că sarcina Apologeticii, cu toate piedicile ce-i stau în cale, e în mare parte ușurată, având în noua concepție științifică dacă nu o aliată, în orice caz nu o adversară.

CAPITOLUL IV

*Disciplinele ajutătoare ale Apologeticii***Discipline ajutătoare generale**

Am definit Apologetica drept știința apărării și justificării adevărilor fundamentale ale religiei prin mijloace oferite de rațiune. În sprijinul revelației divine utilizăm revelația naturală, în cel al dogmei, rațiunea, în ajutorul credinței, știința. Priveliștea și studiul naturii, eforturile și luminile rațiunii devin, astfel, sursele generale de alimentare ale Apologeticii, sub cele două înfățișări ale lor: științele naturale sau științele exacte; și științele filosofice. Așa că știința și filosofia în genere pot fi socotite auxiliarele de drept ale Apologeticii.

Discipline ajutătoare speciale

Cum însă domeniul acestora e prea vast, el cuprinzând știința întreagă, iar pe de altă parte Apologetica își are obiectul său propriu de tratare, obiect bine precizat și care e fenomenul religios, titlul de știință ajutătoare trebuie să se dea, în chip special, acelor discipline, din marea masă a științelor naturale sau filosofice, care stau în contact imediat cu obiectul Apologeticii, adică cu *fenomenul religios*.

Și aceste discipline sunt: *Filosofia religiei*, *Psihologia religiei*, *Istoria religiei* și *Sociologia religiei*. Aceste discipline,

deși atașate în chip direct și imediat de religie, care formează însuși obiectul preocupărilor lor, totuși nu fac parte integrantă din obiectul propriu-zis al Apologeticii, ci din cel al științelor exacte sau al celor filosofice, întrucât, pentru ele, religia nu este altceva decât un „fenomen natural”, lipsit de orice substrat sau caracter supranatural, așa cum este el pentru Apologetică. Totuși rezultatele lor sunt utilizate de Apologetică, întrucât ele constituie tocmai aportul pe care rațiunea umană îl aduce revelației naturale. Truda ca și menirea Apologeticii este tocmai de a documenta și prin ele adevărurile „revelate” ale religiei. Indispensabile oricărei tratări științifice a religiei, ele sunt considerate ca *discipline ajutătoare* ale Apologeticii. Ajutătoare, sau propedeutice, în sensul că ele se separă de Apologetică prin metodele lor, indispensabile totuși, în sensul că fără ele nici n-ar putea fi vorba de o tratare apologetică completă. E drept că sunt unele filozofii, psihologii sau sociologii ale religiei care pornesc de la religie ca de la „un fenomen revelat dat”, în care caz ele s-ar încorpora de-a dreptul Apologeticii, formând partea introductivă în studiul rațional al religiei. Dar chiar dacă ar fi așa – și nimic și nimeni nu oprește pe sociolog sau pe psiholog să considere religia ca atare – totuși, din punct de vedere al metodelor de tratare și al vastității de material, aceste discipline sunt și trebuie să rămână exterioare Apologeticii, și numai rezultatele și datele lor să fie utilizate în tratarea apologetică a religiei.

Aceasta, fără a le răpi ceva din situația lor excepțională, de discipline ajutătoare „speciale”. Fiindcă dacă Apologetica este silită și avizată a utiliza pentru scopurile ei toate disciplinele filosofice ca și toate domeniile științelor pozitive, în care caz toate acestea se pot considera ca auxiliare Apolo-

geticii, după cum am și arătat la început, totuși utilizarea acestora este oarecum întâmplătoare, pe când a celor „speciale” este *obligatorie*. Obligatorie, fiindcă aceste patru discipline speciale: Filosofia religiei, Psihologia religiei, Sociologia religiei și Istoria religiei decurg din însuși felul de a fi și a se manifesta al fenomenului religios. Religia, constând, după cum am văzut, din o parte subiectivă și alta obiectivă, se prezintă ca fenomen sufleteș, dar și ca unul social; ea are caracterul personal al trăirii psihologice, dar și cel colectiv al manifestării ei în societate și în istorie, sub forma de *religie pozitivă*, cu o anumită organizație socială și culturală și o anumită dezvoltare istorică. De toate aceste aspecte inerente și permanente ale religiei se ocupă aceste discipline, fiecare studiind una din aceste înfățișări ale religiei. Deci, aportul și considerarea lor nu mai este întâmplătoare, ci esențială și absolut necesară pentru redarea și studierea completă a ființei și manifestării religiei. A vorbi astăzi despre religie, ființa ei și îndreptățirea, veritatea și necesitatea ei, fără a utiliza elementele furnizate de psihologia sau etnologia religioasă ar fi o tratare și incompletă și neștiințifică.

Ce înțelegem însă și care este obiectul fiecărei din aceste discipline ajutătoare?

Filozofia religiei

În primul rând ce este și ce se înțelege prin „Filozofia religiei”?

Filozofia religiei este acea ramură a filosofiei, care se ocupă cu lămurirea și explicarea fenomenului religios pe care-l consideră ca un *produs natural* al spiritului omenesc.

Plecând de la prezența sufletească a fenomenului religios, filosofia religiei caută să *reconstruiască* drumul pe care

l-ar fi urmat sufletul nostru, în formarea religiei, sau, plecând de la dispoziția sau predispoziția sufletului omenesc după „absolutul religios”, să *construiască*, ea, ființa și esența acestui absolut, ca și natura și măsura raportării noastre către dânsul. Către acest scop au tins toate „teodiceele” și „religiile naturale”, cu care s-au crezut obligate să se doteze diferitele sisteme filosofice ca și diferiții filosofi, începând cu Aristot, Stoici și Neoplatonici și până la creatorii de „religii raționale” ai filosofiei moderne de dată mai recentă sau mai îndepărtată. Și, după cum religia a fost considerată ca un fenomen *de sine stătător*, sau ca un *derivat* al altor stări și manifestări sufletești, sau ca un *reflex* al societății și colectivității asupra sufletului omenesc, am avut de-a face cu o întreagă serie de teorii *aprioriste*, *psihologice* sau *sociologice* în privința ființei religiei. Ca o parte componentă a filosofiei, religia a intrat întotdeauna sub unghiul de tratare al filosofiei și deja Aristot își intitulase partea primă a filosofiei sale, care trata despre primele principii ale existenței: *Teologie*. Preocupările *etico-practice* ale filosofiei stoice și cele *mistice* ale celei neoplatonice, făcuseră ca în ele să precumpănească chiar elementul teologic. Perioada patristică și cea scolastică menținuseră această preponderență a preocupărilor religioase în toate speculațiile filozofice. Totuși, despre o filosofie a religiei nu se putea vorbi în aceste timpuri, când religia își păstra nealterată sursa și caracterul său de „realitate revelată”.

Lucrurile se schimbă atunci când „adevărurile religiei” sunt privite numai sub prisma rațiunii și sub imperiul ei se caută a fi lămurite și construite. Această tendință a fost încercată mai ales de *Deism*, care vrea să construiască în locul religiilor pozitive o religie generală, conformă cu rațiunea și cu principiile de toleranță confesională. *Herbert de Cherbury* († 1684), întemeietorul Deismului englez, și ur-

mașii lui: *Toland* și *Tindal* sunt cei dintâi care încearcă să creeze și să fundamenteze astfel de „religii raționale” sau „teologii naturale”, deși termenul de „theologia naturalis” în sensul de metafizică religioasă care, într-o anumită măsură, e echivalent cu cel de filosofia religiei, îl găsim și mai înainte întrebuițat: și anume pentru prima oară la *Raymond de Sarbunda* († 1432). *John Locke* și *David Hume* în Anglia, *Baumgarten*, *Christian Volff* și *Leibniz* în Germania au fost preocupați în chip special cu problema aceasta a construirii filosofice a unei religii raționale și interconfesionale. *Kant*, care combătuse toate încercările înaintașilor săi în această direcție, construiește el însuși o astfel de religie rațională, în vestita sa lucrare: „Religia în marginile rațiunii pure”, în care religia, deși negată pe cale teoretică, e restatornicită și postulatată pe cale practică. După *Kant*, odată cu marile sisteme metafizice, au înflorit și religiile filosofice și *Hegel*, în special, acordă o atenție deosebită religiei în sistemul său filosofic. Atei, esteți sau filologi, oameni de știință pozitivă, teologi, istorici sau psihologi, toți sunt preocupați de a determina care e „ființa religiei” și de la *Ludwig Feuerbach* († 1872), teologul ateu și materialist, care deschide seria cu scrierea sa: „Das Wesen der Religion”, apărută în 1845, încercările abundă în acest sens. Ca „religie a umanității” o vrea și o cere *Auguste Comte*, ca expresie a construcției noastre despre neputința noastră de a cunoaște Absolutul o vrea *H. Spencer*, ca „ultima expresie a concepției moniste a naturii” o preconizează *Ernest Heckel*, ca o „inconștientă și totuși permanentă tendință a sufletului” o prezintă *Eduard von Hartmann* în „Die Religion des Geistes”.

În mișcarea filosofică mai nouă aceste tendințe constructive ale filosofiei religiei au încetat. Privirea filosofică asupra religiei nu mai înseamnă astăzi, numaidecât, elimi-

narea a tot ce este „arațional” într-însa, adică tot elementul „revelat”, care constituie, de fapt, esența însăși a religiei, și înlocuirea lui cu „conjecturi raționale” ipotetice, personale și arbitrare. Ci înseamnă privirea critică asupra ființei, originii și dezvoltării religiei, deci, asupra prezenței și permanenței religiei în om și în omenire, fără a-i modifica, corecta, contesta sau adăuga din ceea ce-i este specific al ei, în structura ei psihologică, sau în manifestarea ei istorică și sociologică. Sub această ultimă accepție filosofia religiei înseamnă încercarea de a privi critic și numai prin temeiuri ale rațiunii, elementul de permanență al religiei. Și atât. Simplă constatare critică de realități și fapte, în lumina rațiunii și reflexiei filosofice, nu construirea sau reconstruirea acestor realități.

De aceea în timpul din urmă s-a și dezvoltat în chip deosebit capitolul cercetărilor și analizărilor psihologice, filosofice și istorice ale fenomenului religios. Așa sunt noile filosofii ale religiei ale lui *Auguste Sabatier*, *Otto Pfleiderer*, *Victor Cousin*, *Rudolf Eucken*, *Maine de Biran*, *Emile Boutroux*, *Henry Bergson*, *W. Windelband*, *Rudolf Otto*, *Max Scheller* etc.

Dar tocmai din această cauză atât Psihologia religiei, cât și Sociologia și Istoria religiilor s-au dezvoltat ca discipline proprii și aparte, despărțindu-se de trunchiul comun al Filosofiei religiei, rămasă a se ocupa cu privirea de ansamblu asupra ființei și originii religiei.

Psihologia religiei

Se ocupă în special cu cercetarea fenomenului religios luat ca fapt sufletesc, fie ca înfățișare subiectivă individuală, fie ca manifestare colectivă a maselor de credincioși. Astfel, cad sub unghiul cercetării psihologice nu numai determina-

rea și încadrarea fenomenului religios în mecanismul structurii noastre psihologice, individuale sau colective, dar și stările de trăire religioasă, normale sau excepționale, motivările lor, fiziologice, psihologice sau metapsihologice, stările de inspirație, iluminatie mistică, momentele de convertire religioasă, deformările sufletești care duc fie la stări de supra-tensiune religioasă, fie la stările opuse, de negare religioasă. În sfârșit, tot acest material pe care ni-l oferă o cercetare psihologică, încercată, fie direct asupra subiecților religioși, fie asupra a ceea ce istoria religiei și a religiilor ne aduce ca fapte trăite și realizări înfăptuite sub unghiul religiei. Aceste cercetări psihologice au contribuit în mare măsură la o cât mai justă înțelegere și determinare a fenomenului religios, evidențiindu-i, nu numai caracterul său aprioric specific și originar, dar și *realitatea* ca și *obiectivitatea ei*. Vechile teorii psihologice, care voiau să facă din religie un fruct al fan-teziei combinatorii a sufletului nostru, au fost cu desăvârșire eliminate din noua Psihologie a religiei, care a redat fenomenului religios locul său real și central în cadrul vieții generale a sufletului uman. Lucrările experimentale ale psihologului american *William James*, ca și cele de subtilă analiză ale lui *Rudolf Otto* și *I.W. Hauer* sunt o dovadă de ceea ce s-a realizat pentru religie în domeniul psihologiei religioase.

Sociologia religiei

Timpurile mai noi au adus cu ele o mai largă valorificare a concepției sociologice în explicarea fenomenelor sociale și culturale, între care e socotită și *religia*. Artă, morală, drept

și religie sunt, după această concepție, rezultatele firești ale masselor de indivizi, constituiți în colectivitate, în societate. Religia însăși nu este altceva decât un rezultat și un reflex al proceselor și cerințelor colective, procese care, născute din tendința masei de a se impune asupra insului, și-a creat noțiunea de supraindividual și supranatural, deci, de sacru, de divin, noțiuni care s-au transpus apoi în sufletul individual sub forma unui sentiment propriu al forței și al dependenței – care este, în esență, sentimentul religios. Utilizând elemente ale psihologiei de masă și în special date etnografice și antropologice, sociologia religiei a adus elemente noi în cercetarea și cunoașterea fenomenului religios, și, cu toată tendința pozitivistă, vădit atee, a unora din direcțiile actuale ale școlii sociologice, totuși datele sociologiei religioase sunt de o reală importanță pentru completa cunoaștere a religiei, mai ales în manifestarea sa obiectivă. Lucrările lui *Karl Barth*, *Emile Durkheim*, *Levy Brühl* și *Wilhelm Schmidt* sunt notorii și indispensabile unei cercetări complete a problemei religioase sub raport apologetic.

Istoria religiilor

Pentru cunoașterea și studierea părții obiective a religiei, adică așa cum ea s-a manifestat sub formele variate de religii pozitive în sânul societății, Apologetica are a folosi datele pe care i le oferă disciplina specială, recent constituită a Istoriei religiilor. Importanța ei constă în faptul că din studiul succesiv sau comparativ al diferitelor forme de religii, revelate sau nu, naturale sau supranaturale, se poate cunoaște și verifica care sunt elementele fundamentale de credință și de cult ale religiei în genere. Fondul comun de credințe, practici și cult,

ca și prezența acestor elemente la toate religiile, indiferent de starea de claritate sau de puritate în care se găsesc, duc în chip concludent la o sursă comună a religiei, ca și la permanența și universalitatea ei în omenire. Această sursă comună poate fi cea a unei *revelații primordiale*, cum credem, în genere, noi teologii și cei mai mulți dintre istoricii religiilor, dar poate fi și aceea a fondului comun sufletesc sau a acelorași procese social-istorice cărora le-a fost supusă omenirea în dezvoltarea ei. Acestea sunt chestiuni pe care rămâne să le rezolve faptele, pe care ni le furnizează Istoria religiilor. Aceste fapte ne vorbesc despre existența unui fond comun de credințe care alcătuiesc, oriunde, religia: ideea unui Dumnezeu creator, proniator și justițiator al lumii și al oamenilor, ideea unui paradis, a căderii în păcat, ispitirea prin șarpe ca principiu al răului, ideea generală despre potop, ideea unui Răscumpărător, toate acestea arătând utilitatea și importanța pentru Apologetică a acestei discipline. Dar tocmai din cauza acestui fond comun și a acestor asemănări de credințe și practici de cult s-au ridicat atâtea obiecțiuni, din partea teologiei creștine mai ales, contra utilității și folosinței acestei discipline din punct de vedere apologetic. Studiul religiilor comparate ar duce, după adversarii acestei discipline, la ideea unei evoluții a ideii religioase, ceea ce ar contrazice atât ideea de „revelație” cât și caracterul de „religie absolută” pe care îl are și trebuie să-l aibă religia creștină. Astfel de obiecții le ridică cunoscutul teolog și reputat istoric al vechii literaturii și dogmatici creștine, *Adolf Harnack*, fost profesor la Universitatea din Berlin. Lui îi răspunde, apărând utilitatea, pentru religie și cunoașterea ei, a noii discipline, *Adolf Reville*, primul titular al catedrei de Istoria religiilor, înființată la Sorbona. De fapt, dacă Istoria religiilor

atribuie acel fond comun, despre care ne mărturisesc toate religiile, unei revelații primordiale, procesul de evoluție pe care ea îl implică nu constituie nici o primejdie pentru caracterul absolut al creștinismului, fiindcă procesul evolutiv al acestei revelații primordiale, ca și al celei naturale este admis în chiar planul iconomiei divine, care a dat lumii noua descoperire, cea prin Iisus, atunci când sosisse „plinirea vremii”, adică atunci când procesul de evoluție a revelației naturale se efectuase și se consumase.

Din cauza disputelor încinse în jurul utilității noii discipline, dezvoltarea sa a fost, oarecum, condiționată, după punctul de vedere care era acceptat de o biserică sau alta. De data aceasta se pare că biserica catolică e cea care a favorizat, mai mult decât cea protestantă, dezvoltarea noii discipline.

Inițiatorul „Istoriei religiei” este germanul *Max Müller*, care și-a scris însă toată opera sa în limba engleză, unde a și activat în tot timpul vieții sale. Cartea sa fundamentală în această privință este: *„Einleitung in der Religionswissenschaft”* în care se pun bazele noii discipline. Frații *Albert* și *Jean Réville*, ambii profesori la Sorbona tocmai pentru această catedră, au contribuit la consolidarea și răspândirea „Istoriei religiilor” în Franța. De la *Albert Réville* avem o „Istorie a religiilor” în patru volume, care poate fi socotit drept cel mai vechi manual în această direcție. De notat faptul că în Germania, deși *Max Müller*, după cum am văzut, a fost german de origine, noua disciplină n-a prea progresat. Până târziu de tot universitățile germane nici n-au avut o catedră de această specialitate. Iar când au înființat una, la Berlin, prin anii 1908-1910, pare-mi-se, a trebuit să aducă ca titular pe un olandez, *Eduard Lehmann*. Aceasta se datorează, în

parte, și ostilității pe care protestanții germani au avut-o, din capul locului, față de noua disciplină. Lucrurile s-au schimbat și astăzi toate confesiunile creștine ca și toate Universitățile și Facultățile teologice au făcut credit larg „Istoriei religiilor”. Apologetica găsește în ea un larg și eficace sprijin.

Literatură

În ce privește Apologetica, în genere, literatura ei este extrem de bogată. Literatura mai veche este însă predominată de lupta contra materialismului și mecanicismului veacurilor al XVII-lea, al XVIII-lea și al XIX-lea. Dintre aceste scrieri, multe își păstrează și astăzi încă importanța și actualitatea și pot fi consultate încă și utilizate. Ca interes mai mult istoric cităm primele două manuale de Apologetică de mai mare anvergură: primul este a olandezului *Hugo Grotius* († 1645), cunoscut pentru lumea de azi ca mare economist și jurisconsult, dar care a fost și un mare și emerit teolog protestant. De la el avem o apologetică în 6 volume, intitulată: „*De veritate religionis Christianae*”. Ca o replică a acestei apologetici protestante avem de la episcopul francez *Pierre Daniel Huet* o apologetică catolică de proporții mai vaste: „*Demonstratio evangelica*” (1679).

Dintre lucrările cu caracter apologetic care-și păstrează și astăzi toată importanța și utilitatea trebuie să cităm însă celebrele „*Pensées*” ale lui *Blaise Pascal* († 1662), care, concepute pentru o grandioasă apologetică, rămasă neterminată, ni s-au păstrat numai sub forma aceasta rapsodică și fragmentară a „cugetărilor”. Ele sunt un inepuizabil izvor de meditații religioase și sugestii apologetice. Același interes apologetic îl prezintă și astăzi vestita scriere a lui *Chateaubriand*: „*Génie du Christianisme*”, apărută în 1802, și pe care nu

numai valoarea literară o va păstra nealterată în stima și interesul oamenilor, de-a lungul veacurilor.

Din literatura apologetică germană, catolică și protestantă sunt de menționat încă vechile „*Apologetische Vorträge*” în 2 vol., ale lui *Luthard*, care au avut atâta ecou pe vremea apariției lor și care se pot citi și astăzi cu folos și interes.

Din cele mai noi reținem și cităm: „*Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sittenlehre*” a lui *Albert Maria Veiss*, apărută între anii 1878-1884, în 4 mari volume, în limba germană și tradusă, în 12 volume, în limba franceză, de *Abatele Lazare Collin*.

Bune, actuale și utilizabile sunt, dintre apologeticile catolice: *Fr. Hettinger*: „*Apologie des Christentums*”, apărută în 1866, în 5 vol. și „*Lehrbuch der Fundamenttheologie, oder Apologetik*”, apărută în 1888 și în o recentă ediție refăcută în 1924; *Paul Schanz*: „*Apologie des Christentums*” 3 vol., 1887; *Const. Gutberlet*: „*Lehrbuch der Apologetik*”, 1888, 1894, și, în genere, toate scrierile apologetice ale lui *Gutberlet*, pline de substanță, subtilă analiză și largă informație. *Hermann Schell*: „*Apologie des Christentums*” 2 vol., 1901; *Gerhard Esser* și *Joseph Mausbach*: „*Religion, Christentum und Kirche*”, Eine Apologetik, für wissenschaftlich Gebildete, 3 vol., 1912, mereu actuală și care se poate citi cu folos etc.

Din lagărul protestant, pot fi utilizate: *Ebrard*: „*Apologetik*” 2 vol., 1874-1876; *Kaftan*: „*Die Wahrheit der christlichen Religion*”, 2 vol., 1888; *L. Lemme*: „*Christliche Apologetik*”, 1922.

Din literatura franceză: *Bougoud*: „*Le Christianisme et les temps présents*”, 10 vol., 1901; *Abatele de Broglie*: „*Les fondements intellectuels de la foi chrétienne*”, 1905; *E. Duplessy*: „*Apologétique*”, 2 vol., 1924 și 1927, *P. Buysse*: „*Vers la Croyance*”, „*Vers la foi catholique*”, „*L'église de*

Jesus, devant la raison et le cœur de l'homme", 1928-1929; Gaston Rabeau: „*Apologétique*”, 1930.

În afară de acestea, sunt o întreagă serie de scrieri cu caracter general apologetic. Între ele cităm: I. Guibert et L. Chischole: „*Les origines*” – chestiuni apologetice, tratând problemele referitoare la originea lumii, vieții, omului, speciilor etc., ediția 8-a, Letouzey, 1928; J. Guibert: „*Les Croyances religieuses et les sciences de la nature*”, 2 vol., Beauchesne, 3 ed., 1930; Abbé Th. Moreux: „*Les confins de la science et de la foi*”, 2 vol., Gaston Doin edit., 1926; A.D. Sertillanges: „*Dieu ou Rien?*”, 2 vol., Flammarion edit., Paris, 1933; Artur Titius: „*Gott und Natur*”, a doua ediție, Göttingen, 1931 etc.

Din lagărul ortodox sunt de citat, din literatura rusă: Nicolae Pavlovici Rojdestvenski: „*Apologetică creștină*”, curs de „Teologie Fundamentală”, 1893, și tradusă în românește de Pr. Prof. Const. Nazarie, în 2 vol., 1896 și 1897; P. Svetlov: „*Încercare de expunere apologetică a învățăturei de credință creștină ortodoxă*”, în 2 vol., 1898 și 1899, tradusă în limba română la Chișinău; și tot de același: „*Curs de teologie apologetică*”, 1900. Din grecește s-a tradus în românește în 1887 de profesorii C. Erbiceanu și Dragomir Demetrescu, lucrarea: „*Religiune și știință*”, a scriitorului italian Scalzuni, tradusă în grecește de Diomid Kiriacos, care are și un volum de scrieri apologetice originale: „*Cuvinte despre credință*”, 1913. Fostul profesor de apologetică de la Facultatea teologică din Atena, dl Papamihail a început publicarea unui *Curs de Apologetică*, din care a apărut o primă fascicolă, dar care a rămas neterminat.

În limba română avem: „*Cursul de Apologetică*” al regretatului Prof. Dr. Vasile Găină, de la Facultatea teologică din Cernăuți, curs complet redactat, netipărit însă, ci numai lito-

grafiat, pentru uzul studenților acelei facultăți. Tot de la Vasile Găină avem două lucrări cu caracter apologetic, acestea tipărite: „*Teoria revelației*”, 1891, Cernăuți și „*Universalitatea religiei*”, extras din Revista „*Candela*”, Cernăuți. Dr. Vasile Suci, fostul Mitropolit unit al Blajului (decedat în 1934), a tipărit în 1907 o „*Teologie dogmatică fundamentală*”, în două volume, apărută în o a doua ediție în 1927. Primul volum poartă subtitlul de „*Apologetică creștină*”. E o bună lucrare în genul tradiționalist al Apologeticii tomiste. În a doua ediție, dl Profesor Augustin Tătar, care a îngrijit de editare, încearcă o punere la curent a problemelor cu ultimele lucrări de specialitate, incompletă însă, folosind mai ales izvoare și traduceri maghiare.

O vastă lucrare de Apologetică ne dă însă Ioan Mihălcescu [unul din marii profesori ai teologiei române și fost Mitropolit al Moldovei – n.n.], sub titlul de: „*Curs de Teologie fundamentală*” sau „*Apologetică*”, din care vol. I a și apărut în 1932, editura Pavel Suru, București. Acest prim volum cuprinde: Partea introductivă a Apologeticii – Ființa și Originea religiei – Începutul și dezvoltarea Istoriei religiilor – Religia Primitivilor. Din păcate, lucrarea a rămas la acest prim volum. Mai târziu – ca Mitropolit al Moldovei – prof. Mihălcescu a dat [? – cuvânt ilizibil, n.n.] cursul său de Istoria religiilor.

De asemenea autorul acestui „Curs” a început tipărirea unei vaste *Apologetice*, din care a apărut vol. I, cuprinzând părțile referitoare la originea religiei și diferitele teorii asupra ei.

Afară de aceste manuale de proporții mai vaste sunt de amintit o serie de manuale mai mici de Apologetică pentru uzul învățământului superior din seminarii și licee – între care cităm: al Pr. Prof. Ioan Mihălcescu, al Pr. Toma Chiricuță și al autorului acestor rânduri, manual apărut în editura

„Cărți Românești”, București, 1923, sub titlul: „Apologetica” – elemente de filosofia religiei creștine.

Literatura disciplinelor apologetice ajutătoare

În ce privește disciplinele ajutătoare ale Apologeticii, cităm ca literatură: **pentru Filozofia religiei**, Auguste Sabatier: „*Esquisse d'une philosophie de la religion*” a 4-a ediție 1897; lucrare cu un pronunțat caracter psihologist și istoric, scrisă însă într-un stil atrăgător care i-a asigurat o logică responsabilă; Otto Pflaiderer: „*Religionsphilosophie*” în 2 vol. (Primul volum tratează istoria Filosofiei religiei de la Spinoza până la data apariției cărții – 1893, a 3-a ediție; al doilea volum tratând propriul sistem al lui Pflaiderer, pe baze genetico-speculative, după cum spune singur autorul. E o încercare de explicare a religiei pe baze naturiste, Pflaiderer fiind unul dintre principalii reprezentanți ai Naturismului; Rudolf Eucken: „*Der Wahrheitsgehalt der Religion*” ed. II, 1905, lucrare care i-a adus autorului premiul Nobel pentru Filosofie și în care religia e tratată din punct de vedere al tezei idealiste-spiritualiste; Harold Hoffding: „*Religionsphilosophie*”, traducere germană, 1901, o expunere obiectivă a problemei, și de aceea utilă pentru inițierea în termenii problemei filosofiei religiei. (Autorul are totuși, în parte, înclinări psihologice.); Ernest Troeltsch: „*Gesammelte Schriften*” (În special vol. II: „*Zur religiösen Lage*”).

Tot în domeniul Filosofiei religiei sunt a se grupa și cita: scrierile filosofului religios rus Vladimir Soloviev, cu lucrarea sa: „*Gottmenschentum*” și Nicolae Berdiaeff cu lucrarea sa: „*Esprit et Liberté*” – *Essai de Philosophie chrétienne*, Paris, edit. „Je Sers” 1933. Tot aici pot fi adăugate și încercările de conciliere între filosofie și religie ale lui Emile Boutroux:

„*Religion et science*”, Edouard Le Roy: „*Dogme et Critique*” și „*Le problème de Dieu*” Paris, 1929 și Maurice Blondel. De asemenea Wilhem Windelband: „*Präludien*” 2 vol. și în special capitolul: „*Das Heilige*”.

Ca manuale de consultat B. Pungner: „*Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit Reformation*”, 2 Vol., 1880 și 1883, și O. Flugel: „*Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen*”, 1907.

În ce privește *Psihologia religiei* sunt de amintit William James: „*Experience religieuse*” – trad. franceză a lui Abauzit. James H. Leuba: „*La Psychologie des Phénomènes religieux*” – trad. franceză de Louis Cons, Paris, Alcan, 1914. (Acesta cu multe rezerve, din cauza prea pronunțatului său psihologism); Th. Ribot: „*Psychologie du sentiment religieux*”, Paris; Henri Delacroix: „*La religion et la foi*”, Paris, Alcan, 1922; Ernest Troeltsch: „*Psychologie und Erkenntnistheorie in Religions – Wissenschaft*”, Heidelberg 1912; Rudolf Otto: „*Le sacré – l'élément nonrationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*” – trad. franceză în 1929, după a 18-a ediție germană de la prima apariție în 1917, ceea ce adevărește marea valoare a lucrării lui Otto; Jean Hering: „*Phénoménologie et Philosophie religieuse*”, Paris, Alcan 1926; E. Girgensohn: „*Der seelischen Aufbau der religiösen Erfahrung*”, Leipzig, 1922; Georg. Wobbermin: „*Das Wesen der Religion*”, Leipzig, 1921, și diferitele lucrări, cum sunt cele ale lui Starbuck și Coe, după metoda lui James și Leuba.

Din lucrările mai vechi, în domeniul Psihologiei religioase sunt de amintit Wacherot: „*Psychologie de la vie religieuse*” și Raul de la Gasserie: „*La psychologie religieuse*”.

Ca literatură **pentru Sociologia religiei** cităm: Emile Durkheim: „*Les formes élémentaires de la vie religieuse*”,

Alcan, 1925, ed. II-a; Lewy Brühl: „*La mentalité primitive*”, Alcan, 1926; Jean Maria Guyau: „*L'irreligion de l'avenir*”, Paris, Alcan; Salomon Reinach: „*Cultes, mythes et religions*”; Sigmund Freud: „*Totem et Tabou*”; P.W. Schmidt: „*Ursprung der Gottesidee*”, 4 vol., eminentă și vastă lucrare pe baze etnografice-sociologice, 2 ed., Muenster, 1926 – și tot a lui: „*Origine et Evolution de la religion*” – *Les Theories et les faits* – Grasset-Paris, 7-a ed., 1930; Ol. Leroy: „*La raison primitive*”, Paris, 1927, precum și lucrările lui Tylor, Frazer și Spencer.

În ce privește *Istoria religiilor* cităm:

Max Müller: „*Einleitung in der Religionswissenschaft*” – și „*Ursprung und Entwicklung der Religion*”, Strassburg, 1880; Albert Reville: „*Histoire des religions*”, 4 vol., Paris, 1882; Salomon Reinach: „*Orpheus*”, Paris, Picard, 1918, lucrare cu vădit caracter anticreștin și căreia Biserica catolică i-a răspuns; Huby: „*Christus*”, 1913, Paris, Beauchesne; Soderblom Nathan, arhiepiscop de Upsala: „*Das Werden des Gottesglaubens*”, Leipzig, 1916; M-gr Le Roy: „*Religion des Primitifs*”, Beauchesne, Paris 1910.

Ca manuale usuale de consultat pentru *Istoria religiilor* sunt:

Conrad von Orelli: „*Allgemeine Religionsgeschichte*”, 2 vol., Bonn, 1913, și Chantepie de la Saussaye: „*Lehrbuch der Religionsgeschichte*”, 2 vol., Tübingen, 1905.

În ce privește noua literatură apologetică, mai amănunțit redată se găsește în lucrarea Pr. Prof. Ioan Mihălcescu: „*Curs de Teologie Fundamentală*”, vol. I, paginile 29-44.

CAPITOLUL V

Teologia și știința

Generalități

Un capitol nelipsit din vechile Apologetici și de rigoare în orice „*Introducere în Teologie*”.

Conceput și tratat, de obicei, polemic, în el răsună încă ecoul vechilor resentimente dintre „știința profană”, eliberată de sub tutela fostei ei suverane: „știința sacră” – *teologia*, și aceasta din urmă. În amintirea atâtor „adversari” de astăzi ai unei „științe teologice” trăiește încă repulsia față de vechiul adagio scolastic: „*ad theologiam omnes aliae scientiae ancillarum*”. De aceea sunt cercuri, fie teologice, fie „științifice”, care cred că atitudinea cea mai științifică pe care o pot îmbrățișa în această problemă e aceea a *retragerii* fiecăreia în propriu-i domeniu, reciprocă *îngăduire* a uneia față de alta fiind un maximum de concesie ce și-l pot acorda. Firește, nu sunt excluse, ba destul de frecvente încă, și atitudinile de completă, uneori chiar violentă, tăgadă. Dar acestea sunt excese, de care seninătatea și obiectivitatea unei tratări științifice a problemei este, sau trebuie să fie, străină.

Pentru noi, raporturile dintre teologie și știință, ca și cele dintre teologie și filosofie sunt acelea ale unei firești și necesare colaborări și completări, Apologetica trebuind să stea în *străns contact* atât cu filosofia, cât și cu știința, sau, mai corect

zis, cu „știința pozitivă” sau „exactă”, determinări care trebuie subînțelese de câte ori vorbim, aici, de „știință” în raport cu teologia. Fiindcă este o eroare și un abuz de a se substitui o anumită manieră de a considera știința drept știința însăși în cea mai largă și mai obiectivă înfățișare a ei, care nu e totuna nici cu „științele zise exacte”, care au o metodă a lor proprie, nici cu științele naturale, care sunt un aspect, dacă nu un fragment din domeniul cu mult mai larg al științei.

Cu filosofia, Apologetica va trebui să stea în strâns contact, deoarece are comune cu ea o întreagă serie de probleme, și, în primul rând, cele referitoare la *metoda de tratare*, ca și cele referitoare la *limitele capacității noastre de cunoaștere*, ca și la problema *adevărului*.

Cu „științele pozitive”, sau experimentale, pentru chestiuni de *conținut*, confruntând *adevărurile eterne* ale religiei, cu rezultatele *temporale* ale științei și rațiunii umane. Vom trata, în primul rând, raportul dintre teologie și știință.

Teologia ca știință

Mai întâi: Ce este Teologia și ce se înțelege prin Teologie, ca știință?

Ca definiție, în general acceptată, teologia este *știința despre Dumnezeu și lucrurile divine*. O definiție, evident prea largă. Căci, în acest sens, teologie sunt și *mitologiile*, și în o anumită măsură și partea metafizicei, care se ocupă cu problema divinității, iar drept *teologi* pot fi considerați, cum au și fost, în vechime, *Homer* și *Hesiod*, care au consemnat în operele lor vechile mitologii helene, sau *Platon* și *Aristot*, care și-au denumit ei înșiși „teologiile”, metafizica lor. Mai

restrâns însă, și în sens creștin, teologia este: *știința despre Dumnezeu, în conformitate cu datele revelației divine și principiile rațiunii*.

Ca orice știință, teologia are un obiect: *Dumnezeu*, și o metodă: *forma de expunere*. Obiectul formează partea *materială* a teologiei, metoda, partea sa *formală*. „Trăirea obiectului” e ceea ce numim *religie* sau *credință*; expunerea sau cunoașterea obiectului e ceea ce numim *știință teologică*, sau *teologie*. În acest sens, s-ar putea zice că teologia este *știința cunoașterii lui Dumnezeu*.

Ca știință, teologia are ca primă îndatorire aflarea și expunerea adevărului asupra obiectului său, sau mai scurt, *conformarea cu adevărul*. Care este însă criteriul și sursa în aflarea și conformarea cu *Adevărul*?

Teologia materială, adică religia, are o singură și supremă sursă în aflarea adevărului: *Grația și revelația divină*. Cea formală are însă o *îndoită* sursă a adevărului: *conformarea cu revelația divină dar și cu principiile rațiunii*.

Aici se ridică o gravă obiecție: dacă știința este expunerea unor adevăruri pe baza legilor rațiunii, mai poate fi teologia o știință, odată ce ea *subordonează* principiile rațiunii adevărilor deținute prin *revelație*? Aici își are, de fapt, sursa marea și mult discutată problemă a raportului dintre credință și rațiune, sau dintre știință și religie.

Căci se zice: știința nu are alt criteriu decât legile rațiunii și nici altă țință decât aflarea adevărului, rezultat din conformarea cu legile rațiunii. O subordonare sau o condiționare a adevărului de datele revelației este o procedură antiștiințifică. „Știința pentru știință” este singura îndreptățire a științei. Știința „*ancilla teologiae*” e un lucru care aparține trecutului. De aici dilema: ori teologia e știință și în cazul acesta

renunță la absolutul revelației, care rămâne să fie confirmată sau infirmată de rațiune, ori nu renunță la ea și atunci nu e știință, ci religie, credință, adică trăirea personală a lui Dumnezeu. Această obiecție este astăzi curentă în lumea științelor pozitive și din partea acestora cu greu se acordă teologiei titlul de „știință”. De aceea trebuie să cercetăm, mai înțâi, ce se înțelege prin „știință”, și ce este, în adevăr, „știința”.

Ce este știința?

În chip curent se zice că „știința” este prelucrarea datelor realității sau experienței, după normele necesare și general valabile ale rațiunii umane. E definiția logică a științei și e singura valabilă. Asupra acestei definiții vor conveni, credem, reprezentanții ambelor domenii: și teologii ca și oamenii de știință exactă sau pozitivă. Deci, știință este prelucrarea logică a realității. Dar ce este realitatea aceasta, pe care are a o prelucra rațiunea? De lămurirea și precisa determinare a conceptului realității depinde soluționarea acestei mereu controversate probleme. Un prim răspuns, care ni se impune, este că realitatea este una, în totalitatea ei, oricât de variate ar fi formele ei de prezentare și manifestare. Această realitate e însă de natură *spirituală*, cât și de natură *materială*, și nu numai de ordine *naturală* ci și de ordine *supranaturală*. Însă această realitate ne poate fi dată ca *existând în spațiu* și atunci avem de-a face cu *realitatea fizică*: materie, corp; sau *succedându-se în timp*, și atunci avem de-a face cu *realitatea istorică*: întâmplări, fapte, evenimente; sau dezlegată de spațiu și timp și atunci avem de-a face cu *realitatea ideală sau noologică*, spre exemplu: un adevăr logic, o axiomă matematică, o sentință morală etc. „Realită-

țile” din ultima categorie „există”, fără a avea nevoie de timp și spațiu spre a-și avea „valoarea” lor. Realitatea „ $2 \times 2 = 4$ ”, sau „legea gravitației” există anterior și indiferent de tabela pitagoreică sau de legea lui Newton; o poezie își are un înțeles în afară de literele cu care e scrisă; un portret, un peisaj își au sensul, realitatea afară de uleiurile și pânza care le exprimă. Acestea sunt realități *ideale, transcendente* sau, mai bine zis, *transcendentale*. La fel sunt toate realitățile metafizice, care-și au „realitatea” lor dincolo de timp și spațiu, ca și cele ale religiei, care beneficiază de atributul absolutului și al eternității.

Avem deci, *trei fețe* ale aceleiași realități, care, de fapt, se condiționează și se completează între ele, alcătuind o *singură realitate*, care apare pentru noi ca *realitate fizică*, dacă o considerăm în spațiu, *istorică*, dacă o considerăm în timp și *ideală sau supranaturală*, dacă o considerăm în afară de timp și spațiu, adică „sub speciei aeternitatis”.

Prelucrarea acestei realități, a acestei *întregi* realități, după normele generale ale rațiunii, e ceea ce numim *știință*.

Acum, dacă prelucrarea se face prin *generalizare*, adică prin scoaterea notelor comune pe care le are fiecare lucru și eliminarea celor particulare, individuale, atunci avem procedeul științelor exacte. În cazul acesta ceea ce rămâne din această prelucrare e numai ceea ce este general și comun în lucruri, adică *legile lor de ființare*. După cum se vede, lucrurile dispar și rămân *legile*. La acest procedeu se pretează însă numai „realitatea fizică”, *materia*.

Dacă însă prelucrarea se face prin *individualizare*, adică prin considerarea notelor individuale și particulare ale fiecărui lucru, sau fragment de realitate, atunci avem metoda *istorică*. În cazul acesta avem *indivizii*, dar nu mai avem

legile. Aceasta e realitatea istorică, realitatea considerată în aspectele ei particulare și reale, în indivizi, în persoane și în lucrurile și actele realizate de aceste persoane, acte și persoane care nu se mai repetă, cum nu se mai repetă persoanele care le-au creat, și nici în timpul în care s-au creat. E realitatea istorică sau cea *culturală*. E realitatea considerată în desfășurarea ei în timp și în realizarea ei în lucruri, acte și persoane. E realitate în stare de *succesiune* și nu de *co-existență*.

Și în sfârșit, dacă prelucrarea acestei realități se face sub raportul a ceea ce este *permanent* și *neschimbător*, ascuns în lucruri și persoane și numai realizabil prin ele, atunci avem realitatea *noologică*, ideală sau metafizică. Aceasta este considerarea realității sub raportul *eternității* și al *absolutului*, cum o concepe și o realizează filosofia și religia, sau teologia.

De aici rezultă însă și cele trei feluri posibile de a se înfățișa „știința”, sau de a se împărți „științele”: științe *fizice*, *istorice* și *noologice*. Sau, științele naturale, științele istorice și științele filosofice și teologice.

Toate au aceeași îndreptățire la titlul nobil de a fi „știință”. Și toate au aceeași legitimare logică a existenței lor științifice. Așa au și fost ele considerate la începuturile științei, când setea după adevăr era singura care crea pe „omul de știință”, față de „omul comun”, sau profan care, acesta, prelucra datele realității după alte criterii și după alte interese decât cele dictate de realitatea însăși și normele, general valabile, ale adevărului. Cum încercaseră în vechime sofistii, care puseseră în om și rațiunea lui personală „măsura adevărului” și interesele științei.

Prima distincție o face Socrates, care separă pe omul de știință, pe *filosof*, iubitorul de adevăr, de sofistul a toate știutor, care mercantiliza rațiunea în vederea unor interese practice, imediate, ale gloriei, câștigului sau puterii. Omul de știință însă a privit realitatea așa cum ea era, în adevăr. Plină de taine și de mister, ancorată în absolut și reflectată în fenomene, lucruri, indivizi, acte și evenimente.

Acesta a fost, vreme îndelungată *conceptul clasic* despre știință. În timpul din urmă s-a ajuns însă la un *fals concept* al științei. Și anume la conceptul de „știință pozitivă”, care s-a substituit științei în genere, reducând astfel realitatea, și cu ea și existența, numai la realitatea *fizică* care singură cade sub metoda științelor pozitive sau exacte.

Știința pozitivă și realitatea

Nimic mai fals și mai antiștiințific, însă, ca această concepție. Și din următoarele motive:

a) Metoda adoptată de știința pozitivă nu concepe realitatea decât sub *un singur aspect al ei* și anume sub raportul existenței *în spațiu*. Or, am văzut că realitatea există și în timp și în afară de spațiu și de timp. Deci, două aspecte ale realității, care rămân în afară de sfera de cunoaștere a științelor pozitive.

b) Metoda pozitivă consideră această realitate numai prin reducerea ei la *general*, deci, prin eliminarea notelor *individuale* și caracteristice ale fiecărei existențe particulare. Dar aceasta e o cunoaștere a realității prin eliminarea tocmai a ceea ce este *singurul real* în ea, adică prin eliminarea *vieții*. Ea ne dă: clase, specii, legi, dar nu ne dă indivizi. Nu oameni, ci om. Nu pe Apostolul Paul sau pe împăratul

Napoleon, ci individul zoologic: om, pe mamiferul biped și mascul, care e același, ori de e idiot, ori de a fost geniu. În acest fel de a privi realitatea apare *animalul* dar dispare *omul*.

c) Metoda pozitivă reduce toată realitatea la o *singură formă a existenței: cantitatea*. Atâta există, cât poate fi măsurat și cântărit. Nu există culori sau sunete, cu tonalitate și intensități deosebite, ci vibrații, de atâția metri lungime. Nu există sentimente personale de durere, teamă, iubire; ci, eforturi musculare și vibrații nervoase, un quantum de oboseală și un coeficient de sudoare. Și atât. Restul e „epifenomen”, care „științificește” nu mai interesează. Dar aceasta nu este realitatea. E o față a ei, o biată față a ei, cea mai săracă și cea mai nereală. Metoda științei pozitive poate beneficia de coeficientul *exactității*, dar nu și de cel al *realității*. Prin această metodă viața e izgonită din realitate. Realitatea apare deformată, *mortificată*. În laborator, sub microscop, în experiment, sau în formule, nu apar decât fragmentele mortificate din natura vie, care, aceasta, scapă științelor exacte. De aceea Goethe nu admitea teoria culorilor așa cum ele erau explicate de Newton după formulele mecanicii matematice, nici Pascal bezna tăcută a spațiilor infinite și moarte. Aici e adâncul înțeles din versurile lui Goethe: „Orice teorie e cenușie. Verde e numai arborele vieții”. Și tot aici avertismentul lui: Ceea ce natura refuză să ne arate, nu-i vom putea smulge cu pârghii și șuruburi. Și tot de aici și marea reacție pe care vitalismul și neovitalismul modern au întreprins-o în contra mecanicismului metodei pozitivistice.

d) Metoda pozitivă nu cercetează decât o față a realității, și anume pe aceea extinsă în spațiu. Dar și pe aceasta nu o cercetează întreagă, ci o *fragmentează*, împărțind-o în felu-

rite „științe pozitive” sau „exacte”. De aceea nici nu există o știință exactă, ci o înfinitate de științe naturale, sau exacte. Cercetând *fragmente* din natura extinsă în spațiu, acestea nu pot da o *privire de ansamblu* asupra întregii realități. De aceea nici nu pot avea un *principiu unic*, sub care să privească această realitate. Ele nu se pot închea într-un sistem, și nici nu pot da un răspuns asupra întregii realități: „eine Weltanschauung”.

Cu atât mai puțin însă știința exactă poate nega sau tăgădui existența celorlalte realități, fie a celei istorice, fie a celei noologice. Ea nu poate disputa nici locul istoriei, nici cel al filozofiei și nici pe cel al religiei, care se ocupă de realități care depășesc sfera proprie științelor exacte. De aceea este o *erezie științifică* afirmația, care caută să se impună în numele științei, că „știința” ar fi egală cu „știința pozitivă”. E o falsificare și o îndărătnică moștenire a raționalismului și a mecanicismului veacului al XVIII-lea și al XIX-lea, care a fost, de altfel, de mult izgonită din templul științei. Izgonită cu alai și răsunet pe poarta cea mare a științei, ea caută să se furișeze iarăși pe ferestrele din dos, intimidând pe naivii sfioși, care stau în afara templului.

Tirania exercitată de științele exacte a fost așa de mare, încât ea stăruie chiar la unii oameni de știință, care i-au fost adversari declarați pe față. În această privință e caracteristic cazul lui Kant, care, în dezacord cu principiile fundamentale din „Critica rațiunii pure”, care revoluționase vechile concepții despre știință, afirmă totuși că „în fiecare disciplină se cuprinde atâta știință câtă matematică conține”. Ar urma, în cazul acesta, ca nici istoria, nici filozofia să nu intre în cadrul științelor. Lucrul pare cu atât mai ciudat, cu cât Kant a luptat și a și izbutit să introducă filosofia în templul științei. Kant

trăia însă sub fascinația marilor descoperiri, inaugurate de Newton prin aplicarea principiilor matematice la descoperirea legii gravitației universale. Deși, întrucât îl privește, Newton, care făcea din știința sa un imn de slavă penru Divinitate, nu pregeta a-și asemui descoperirile cu scoicile pe care oceanul le aruncă la țărm din adâncu-i nepătruns. „Din imensul nepătruns al oceanului realității, izbutim să desprindem câte ceva din ceea ce el voiește să ne arunce la țărm. În bucuria noastră ne asemănăm copiilor, care se bucură de cele câteva scoici culese, pe care fundul oceanului le-a aruncat la țărm.”

Căci rostul și rolul științelor exacte este mult mai modest și mult mai *redus*, decât îl vor partizanii pozitivismului. Alături de științele pozitive stau științele istorice; și alături de acestea, cele filozofice ca și cele teologice. După cum, cu drept cuvânt, constată filosoful german Windelband: „Alături de Liebig chimistul și Helmholtz fizicianul, punem liniștiți pe Ranke și Mommsen, istoricii; iar alături de marile opere ale lui Kirchhoff și Bunsen, fizicieni, stau monumentalele opere ale lui Zeller și Kuno Fischer, filozofi”.

Căci, alături de realitatea fizică, stă realitatea istorică, ca și cea *noologică*, sau spirituală; și științifică este și cercetarea acestora, cel puțin în aceeași măsură, și cu aceeași îndreptățire ca și a celei dintâi.

[În prelegerea sa *Was ist Metaphysik?*, rostită la 24 iulie 1928 în aula Universității din Freiburg, Heidegger spunea: „Nici un mod de abordare a obiectelor nu stă mai presus decât altul. Cunoașterea matematică nu este mai riguroasă decât cea istorico-filologică. Ea posedă numai caracterul exactității, care nu e totuna cu rigurozitatea. A pretinde exactitate de la știința istoriei ar însemna să te abați de la

ideea de rigoare specifică științelor spiritului. (trad. Th.Kleininger și G.Liiceanu) – n.n.]

Realitatea religioasă și realitatea fizică

În ce privește realitatea religioasă care formează obiectul științei teologice, datele ei se prezintă drept cea mai evidentă și mai *indiscutabilă* realitate. Unele din științele exacte își creează uneori obiectul „realității lor”, cum este însăși matematica și în special geometria, care pornește de la acea primă ficțiune geometrică, care e *punctul* și pe care ea își construiește toate realitățile ideale ale speculațiilor și demonstrațiilor sale. La fel e cazul cu fizica și chimia, al căror fundament constitutiv în determinarea materiei, *atomul*, este astăzi cel mai *controversat* capitol din știință. De la spargerea masei *compacte* a atomului, din vechea concepție democritiană, de către noile concepții asupra constituției atomului de către Rutherford și Niels Bohr, și până la *disocierea* atomului de către Millikan și Charles Wilson, a fost o foarte mică distanță de timp, dar cât de incomensurabilă în urmările ei! Căci prin noua concepție despre atom e pusă în discuție nu numai constituția atomului, devenit divizibil, în *electroni*, *protoni* și *neutroni*, ci însuși principiul *continuității* materiei-masă, și prin aceasta posibilitatea aplicabilității principiului cauzalității la masa materiei. Teoria *cuantei* a lui Max Plank, cea a *relativității* a lui Mincovski, Einstein și abatele Lemaitre, ca și cea a fizicianului Heisenberg asupra înțelesului de „substanțialitate” a materiei masă, ca și noile orientări asupra mecanicii ondulatorii asupra luminii ale lui De Broglie au schimbat, în așa măsură, vechile fundamente asupra „realității fizice”, încât fizicianul ameri-

can Millikan, încununat, recent, cu premiul Nobel pentru lucrările sale asupra disocierii atomilor, a putut scrie că „vechile fraze: *totul este materie* sau *totul este spirit*, au devenit astăzi două simple şibolete [= parole, n.n.] fără vreo semnificație internă”.⁹

Aşa că presupusa siguranță a realității fizice este de fapt obiectul unor foarte fragile și foarte schimbătoare teorii și ipoteze.

În deosebire de realitatea fizică, realitatea religioasă nu are însă nevoie de ipoteze spre a se legitima. În primul act de experiență sufletească a speței umane, desprindem realitatea sentimentului religios, fie și sub cea mai rudimentară formă de manifestare a lui. A-i nega existența, e a nega însăși lumea noastră sufletească. Și cei care au încercat-o, fie critic, ca Descartes, fie dogmatic, ca materialismul ateu al tuturor timpurilor, tot la ea s-au întors, ca la singura realitate care rămâne, chiar atunci când toate celelalte realități cad sub aripa îndoielii. Acel „Cogito ergo sum” al lui Descartes nu s-a constituit drept punct de reazim al refacerii vechii lumi, critic negare, decât atunci când el însuși își găsisse siguranța în existența lui Dumnezeu, punctul arhimedic al experienței noastre. Căci această experiență religioasă este singura care a existat totdeauna și va exista totdeauna. Știința cu meto-

dele ei de experiență internă sau externă nu are a o inventa, presupune sau alimentă. Ci, pur și simplu, de a o constata, și, după normele ei logice și general valabile, a o prelucra. Ceea ce și face teologia, care prelucrează, adică expune, după normele rațiunii, datele revelației care constituie fundamentul oricărei experiențe religioase.

Sub acest raport deci, teologia este o știință, și încă o știință prin excelență. Lumea ei este acea față supra-materială a realității, care face parte organică din complexul totalitar al realității luate și considerate în întregul ei.

Mai mult încă. Realitatea religiei este garanția oricărei alte realități; deci, și a aceleia, care formează obiectul științelor pozitive. Căci realitatea științelor pozitive o formează: „fenomenele”, adică ceea ce ne este dat în timp și spațiu. Însă această lume „fenomenală” presupune o lume „noumenală”, adică o lume în care să rezide esențele fenomenelor, care „apar numai” în fenomene. Căci, un „fenomen” fără un „noumen” este un nonsens, așa cum ar fi umbra fără corpul care să o proiecteze. Deasupra lumii fenomenale există, deci, lumea „noumenală”, lumea unde rezidă rațiunea existenței lucrurilor fenomenale, ca și legile care cârmuiesc aceste fenomene. Această lume formează obiectul preocupării filozofice ca și al celei teologice. Realitatea ei e atât de necesară din însuși punctul de vedere al științelor exacte, încât fizicianul Arthur Eddington face din existența ei „puntea de plecare” pentru posibilitatea oricărei afirmări în lumea fizică. În una din lucrările sale, toate de un atât de răsunător succes și adâncă influență asupra colegilor săi de specialitate franceză, „La nature du monde physique”, la capitolul „Știință și misticism”, Eddington scrie: „Ideea unui Spirit sau Logos universal ar fi, cred, o idee destul de plauzi-

⁹În privința actualelor concepții asupra constituirii materiei, a se vedea: Arthur S. Eddington de la Universitatea din Cambridge: „La Nature du monde physique”; și Sir James Jeans de la aceeași universitate: „Le mystérieux univers”. De asemenea: Hans Reichenbach de la Universitatea din Berlin: „Atome et Cosmos”, Albert Einstein: „Comment je vois le monde”. [Între timp, diviziunea materiei a ajuns până la quarci, și a apărut un concept interesant, string-ul, care e un fel de armonie ce devine materie. S-a descoperit, deasemeni, așa-zisa materie neagră care este o formă de existență materială deosebită de ceea ce s-a crezut că este materia. — n.n.]

bilă cu starea actuală a teoriilor științifice; sau cel puțin în bună armonie cu ele... Evident, știința nu poate spune dacă acest spirit este bun sau rău și argumentele sale pot fi utilizate în favoarea existenței unui Dumnezeu, atotbun, după cum ar putea fi utilizate și în favoarea existenței unui Demon... Un punct asupra căruia trebuie, totuși, să insistăm este că religia, adică contactul nostru cu această putere spirituală, interesează, în special pentru raportul ei cu viața noastră de toate zilele” care, fără credința religioasă nici n-ar fi posibilă. Și Eddington dă această plastică și instructivă exemplificare:

“... Stau pe pragul ușii, înainte de a intra în sală. Iată o chestie științificește foarte complicată. Mai întâi trebuie să înving o presiune atmosferică foarte puternică, care apasă asupra corpului meu; apoi, trebuie să mă asigur că așez solid piciorul meu pe o planșă, care se deplasează cu o viteză considerabilă în jurul soarelui; o fracțiune de secundă mai devreme sau mai târziu, și planșa ar fi deplasată cu câțiva kilometri dincolo de locul și clipa unde vroiam să calc; apoi eu trebuie să fac toate aceste calcule fiind suspendat pe o planșetă rotundă, stând cu capul în spațiul și suflul eterului, care traversează toate intersecțiile corpului meu, cu nu mai știu câți kilometri pe secundă; planșa, la rândul ei, n-are nici o capacitate substanțială; a merge pe ea este ca și cum ai călca pe un roi de albine. Voi putea oare trece peste ea? Dar acestea nu-s, încă, nimic. Eu trebuie să examinez problema potrivit celor patru dimensiuni în ceea ce privește intersecția liniei mele de la planul lumii, cu aceea a planșei, pe care vreau să-mi pun pasul și, în sfârșit, să determin în care direcție entropia lumii merge crescând, pentru a fi sigur că trecerea mea peste prag este o intrare și nu o ieșire.”

„Într-adevăr, conchide Eddington¹⁰, este mult mai ușor cămillei să treacă prin urechile acului decât omului de știință să treacă printr-o ușă deschisă. Că e vorba, însă, de ușa unui hambar sau a unei biserici, singurul lucru înțelept ar fi ca el să consimtă a fi om ca toți oamenii și să o treacă, decât să aștepte ca toate dificultățile, pe care le implică o trecere într-adevăr științifică, să fi fost rezolvate.”

Aceste rânduri de un specific, dar tragic humor englezesc exprimă însă foarte plastic situația ca și „siguranța” în care se află realitatea fizică, după conceptul științei de astăzi. E de așa manieră, încât în ea nici un pas, un singur pas măcar nu s-ar putea face. Și ultimul refugiu, pentru a găsi o certitudine și un punct solid pentru pașii fizici, sau cei intelectuali, e în acest Spirit, în acest „Logos universal”, pe care trebuie să-l postulăm în „anîerefond-ul existenței”, pentru a face această experiență trăibilă și cugetabilă. E aceeași cugetare care frământase spiritul critic al lui Descartes, pe care o reia și o rezolvă, cam în același sens, deși cu o vădită nuanță pragmatistă, fizicianul și astronomul englez.

Rămâne, deci, pentru noi, bine precizat, că realitatea de care se ocupă teologia, adică lumea lucrurilor divine este o realitate bine fondată: că ea are aceleași temeuri de „existență”, ca și realitatea fizică; și că cercetarea ei în lumina principiilor rațiunii îi creează aceleași drepturi de a fi știință, ca tuturor celorlalte discipline și îndeletniciri ale spiritului nostru, care râvnesc spre acest titlu.

¹⁰ A.S.Eddington: „La nature du monde physique”, pp.334-338.

CAPITOLUL VI

*Teologie și Epistemologie***Problema adevărului**

În capitolul anterior, s-a arătat care este raportul firesc dintre teologie și știință.

Vom insista în acest capitol asupra raportului dintre teologie și filosofie. S-a stabilit că, strict științificește vorbind, teologiei nu i se poate disputa, sub nici o formă, caracterul științific. Cum nu se poate disputa acest caracter nici filosofiei, cu care teologia are atâtea puncte de contact. Și primul punct de contact dintre ele este acela al raportării lor la același aspect al realității. Căci teologia ca și filosofia au ca obiect al cercetării lor partea supranaturală și supratemporală a realității, fără ca prin aceasta ele să-și piardă caracterul lor științific. Căci orice privire sau prelucrare a realității este o întreprindere științifică, dacă ea se face în respectul și în conformitate cu adevărul. Și ținta supremă atât în filosofie cât și în teologie este nu numai conformarea cu adevărul, dar aflarea adevărului însuși. De această problemă a aflării înțelesului și semnificației adevărului se ocupă, în cadrul filosofiei, o disciplină filosofică proprie, *epistemologia*.

Ce este însă adevărul? Științele exacte susțin că numai ele dețin adevărul și de aceea numai ele au dreptul să aspire la titlul de știință, negând acest drept atât teologiei, cât și

filosofiei. Spre a dispărea această stare de echivoc, problema adevărului se cere cercetată și soluționată în justa ei lumină și valoare.

Această cercetare revine filosofiei, problema adevărului fiind una dintre chestiunile *fundamentale* cu care ea se ocupă. Felul, însă, sub care filosofia privește problema adevărului e felurit, după științele care sunt urmărite prin această cercetare. Dacă ținta urmărită este stabilirea a ceea ce este *adevărul în afirmațiile noastre despre lucruri*, adică *adevărul formal*, aceasta este o problemă care revine unei discipline proprii: *logica*, fie *formală*, fie *constitutivă*. Dacă e vorba *cum se aplică* principiile logicii în diferitele discipline, avem de a face cu *metodologia* științelor. Iar dacă vrem să raportăm *adevărul la esența* lucrurilor și la *existența* însăși, cu aceasta se ocupă: *Metafizica*.

Astfel problema adevărului poate fi privită și din punct de vedere *metafizic*, înțelegându-se prin „adevăr” *sensul și înțelesul unic și ultim a ce este și ce înseamnă viața și existența* înseși. E marea întrebare, asupra căreia se frământă omenirea de veacuri și al cărei erou s-a făcut *Pilat*, care, purtând în sine toată îndoiala, dar și toată setea omenirii după adevăr, a întrebat pe Mântuitor în pretoriu: „Ce este Adevărul?”. Întrebare la care Mântuitorul a dat cunoscutul răspuns, singurul răspuns *valabil și viabil* peste veacuri: „Eu sunt calea, adevărul și viața”. [Întrebarea lui Pilat se găsește la Ioan 18;38, iar Iisus nu-i răspunde direct. Afirmația *Eu sunt Calea, Adevărul și Viața* se află la Ioan 14;6 și este un răspuns dat Sf.Apostol Toma – n.n.].

Acest răspuns însă, care rezumă în el „supremul înțeles al existenței”, e unul afirmat prin *credință* și de altă esență decât acela pe care îl reclamă și la care se raportează oamenii de

știință, când vorbesc de conformarea cu adevărul. Ei vorbesc de un adevăr al *cunoașterii* lucrurilor, de un adevăr care să rezulte din confruntarea rațiunii noastre cu natura lucrurilor, cu esența lor. E vorba, deci, de înțelesul *logic* al adevărului.

Cele trei concepții asupra Adevărului

Ce este atunci adevărul, privit din punct de vedere *logic*, singurul de care se interesează, de altfel, știința pozitivă? Răspunsurile variază. În câmpul cugetării sunt, sau mai bine zis *au fost*, trei concepții despre adevăr, considerat în acest sens, și anume: concepția *transcendentă*, concepția *immanentă* și concepția *formală* a adevărului.

După prima concepție, adevărul ar consta în aflarea *esenței* lucrurilor, în care caz cunoașterea noastră despre lucruri n-ar fi decât o *reproducere fidelă* a lor. Noțiunile noastre ar fi copii ale lucrurilor și din confruntarea acestor copii cu originalele lor ar rezulta adevărul. Această concepție despre adevăr, numită și concepția realismului naiv¹¹ operează cu vechiul idol al „lucrului în sine”, adică cu prezumția că noi am putea cunoaște însăși esența lucrurilor. Această concepție, care are la bază un larg substrat metafizic, anticipează credința că rațiunea noastră ar putea *transcende* în însăși esența lucrurilor, cunoscându-le, astfel, în esența lor. De aceea ea se și numește, în chip obișnuit, *concepția transcendentă* despre adevăr. Concepție înlăturată însă astăzi din domeniul logicii și al filosofiei, dar care stăruie încă în cel al

„științelor exacte”, care cred că posedă adevărul „absolut” asupra substanței lucrurilor.

Această concepție „naivă” a adevărului transcendent cade însă la cea mai sumară analiză. Mai întâi, fiindcă în procesul cunoașterii, atât din punct de vedere logic, cât și psihologic, nicăieri nu e vorba de o *coincidență* între lucru și reprezentare, și ca atare nici de o confruntare între copie și original. Ci întotdeauna e vorba de un *raport între reprezentări*. Acest lucru rezultă, de altfel, din chiar punctul de vedere al științelor exacte sau pozitive. Conform lor, noi nu putem cunoaște lucrurile cum sunt „în sine”, ci cunoaștem numai *fenomenele lor*. Peste aceste fenomene noi nu putem depăși; nu putem *transcende* către esența lor. În procesul obișnuit de cunoaștere, îngăduit științelor pozitive, nicăieri nu e vorba de o *coincidență între lucru și ideea ce o avem despre el*, deci, nici de confruntarea originalului cu copia lui, ci numai de un raport dintre diferitele reprezentări, pe care le avem de la unul și același lucru, sau de la mai multe lucruri.

Aceste reprezentări nu ne prezintă însă lucrurile așa cum ele sunt în realitate, ci așa cum ele *ne apar* nouă. Iar nouă, ele ne apar schimbate, modificate, *subiectivizate*, fie prin *energie specifică* a sensurilor care preface simplele *vibrații* în excitații nervoase, în *senzații*, devenind astfel, din simple vibrații, culori, sunete, mirosuri, fie prin procesul de generalizare și sinteză a rațiunii, prin care obținem ceea ce numim: noțiuni, reprezentări sau idei cu care operează știința. Căci știința nu operează decât cu idei, cu noțiuni, cu senzații și nu direct cu realitatea (afară doar când e vorba de *intuiții* interioare ale stărilor propriului nostru eu. Dar asta e deja *metafizică*.)

¹¹ H. Rickert: „Gegenstand der Erkenntnis”, Ed. I, p. 11

Deci, nici într-un caz noi nu avem ca obiect al cunoașterii *lucrul în sine*, ci *lucrul reprezentat*, și nici nu putem confrunța această reprezentare cu originalul, fiindcă acesta — originalul — devine iarăși o reprezentare. Așa că, de fapt, în procesul de cunoaștere avem de a face numai cu *reprezentări* și cu *raporturi* sau *confruntări între reprezentări*. Sub această formă nici nu se poate vorbi de un criteriu material sau transcendent al adevărului. Concepția transcendentă ca atare este *inadmisibilă*, din chiar punctul de vedere al științelor exacte. După cum o recunosc astăzi cei mai calificați reprezentanți ai științelor exacte și în special microfizicienii, care au ajuns până la definitivarea conceptului materiei înseși.

Concepția imanentă a adevărului. Noi nu avem decât reprezentări despre lucruri și raporturi între aceste reprezentări. Deci, dacă este vorba de o confruntare între lucruri, pentru a afla adevărul asupra lor, această confruntare nu se poate face decât între două sau mai multe reprezentări. Or, acesta este un proces intern al sufletului nostru, un proces *imanent* și nu unul *transcendent*. El ne aparține în primul rând *nouă* și nu lucrurilor de la care avem reprezentările. Raportarea reprezentărilor între ele alcătuiește ceea ce noi numim *judecată*. Și, deci, tot ceea ce putem noi spune sau ști despre lucruri sunt *judcățile ce le putem exprima asupra lor*. E ceea ce numim *concepția imanentă* despre adevăr. După această concepție adevărul lucrurilor nu stă în ele însele, ci în aceea ce noi spunem ca *adevăr* asupra lucrurilor. Aceasta nu înseamnă însă că noi putem spune *orice* despre lucruri, și că orice spuse ale noastre despre lucruri înseamnă și „adevăr” asupra lor. Raporturile dintre reprezentări își au legile lor de convertire, aderare sau respingere, și numai în raport cu aceste legi se poate vorbi de un adevăr

asupra lucrurilor¹². E ceea ce numim „adevărul formal” asupra lucrurilor, sau concepția formală despre adevăr¹³.

Concepția formală a adevărului. Ceea ce exprimăm noi despre lucruri sunt *judcăți* asupra lor. *Judecățile* noastre însă pot fi *adevărate* sau *false*; căci nu toate *judcățile* exprimă adevărul asupra lucrurilor la care se referă sau pe care le reprezintă.

Cine ne dă însă *garanția* că un raport dintre două reprezentări, deci, o *judcată*, este *justă* sau *eronată*, că ea exprimă, deci, adevărul sau nu? Această *garanție* nu ne-o dau reprezentările însele, pentru că ele nici nu îl au, ci îl caută. Această *garanție* ne-o dă *simțul evidenței*, care pornește din stricta conformare a raporturilor dintre reprezentări cu legile rațiunii. Deci, conformarea cu normele rațiunii dă adevărul, iar *simțul evidenței supraindividuale*, acel „Evidenzgefühl” de care vorbește logica modernă¹⁴ este ceea ce dă *criteriul adevărului*.

Deci, logicește privită, problema adevărului are un caracter *strict formal* și nu are nimic de a face cu *materialitatea* lucrurilor. Acest lucru e bun definitiv câștigat pentru știință și pentru filosofie și de la Kant încocoace el n-a mai putut fi nici măcar discutat. În „Critica rațiunii pure” Kant stabilise: „Este adevărat că sensurile nu ne înșală, după cum afirmă sensualiștii; însă, nu prin aceea, că ele — sensurile adică — ne dau

¹² A se vedea interesantele considerațiuni asupra naturii adevărului în „Reflexiuni asupra inteligenței” ale lui Jacques Maritain, lucrare tradusă în românește de Pr. Prof. Valeriu Iordăchescu. Punctul de vedere al lui Maritain e cel al realismului tomist, căutând să accentueze și să salveze „realitatea lucrului” în procesul ideal al cunoașterii.

¹³ W. Windelband: „Prinzipien der Logik”; Karl Sigwart în: „Logik B.I., Capit.: „Das allgemeine Urtheil”.

¹⁴ Ed. Husserl: „Logische Untersuchungen” și Em. Lask: „Die Lehre vom Urtheil”.

întotdeauna judecăți corecte; ci prin aceea că ele nu ne dau *nicicând vreo judecată*.¹⁵ Adevăr sau eroare trebuie căutate numai în judecăți, ceea ce înseamnă numai în raportul dintre obiect – și la Kant „obiect” nu înseamnă lucrul, ci reprezentarea lui – și inteligență. În o cunoștință care corespunde întru totul legilor inteligenței nu poate fi nici o eroare.

Deci, există o singură posibilitate de a afla adevărul: aceea de a *exprima judecăți juste*. Și o singură posibilitate de a-l avea: *conformarea cu legile rațiunii*.

Eroarea concepției științiste despre adevăr

O altă concepție despre adevăr, *logicește*, nu e posibilă. Și nici *științificește*. Se îndepărtează însă de această concepție a adevărului toți acei oameni de știință pozitivă care, refuzând să accepte ca „adevărat” și, deci, ca „științific” adevărurile pe care teologia le afirmă despre lucruri, își motivează refuzul lor prin apelul la *esența și natura reală a lucrurilor*. Pe care nu o cunosc și nu o vor cunoaște, *de altfel*, niciodată. După cum a spus-o aceasta, aproape descurajant pentru știință, dar onest față de rațiune, *Dubois Reymond*, cunoscutul naturalist francez: Dintre enigmele Universului sunt unele pe care încă nu le cunoaștem, și altele pe care nu le vom cunoaște niciodată. „*Ignoramus et ignorabimus*”, cum sună formula latinească a acestor două avertismente trase la marginile putinței noastre de cunoaștere științifică, în aflarea adevărului.

Pe această concepție formală despre adevăr stă atât știința teologică, ca și cea filosofică, când, conformându-se prin-

cipilor și legilor rațiunii, postulează necesitatea unui *Adevăr absolut* ca și a tuturor adevărilor religioase, care nasc din raportul nostru și al realității cu dânsul.

Către acest *absolut* ajunge însă nu numai *religia*, prin credință, ci și *filosofia*, prin rațiune. Solicitați de legile adevărului formal, suntem îndreptățiți, siliți chiar să depășim aceste limite și în numele și interesul adevărului să afirmăm o altă lume și o altă realitate: lumea noumenală, față de cea fenomenală, lumea normelor absolute față de contingentele întâmplătoare, lumea a ceea ce *trebuie* să fie, față de ceea ce *este*, pur și simplu. Și chiar dacă, din anumite rezerve metodologice, ne-am resemna și ne-am mărgini numai la ceea ce cuprinde în sine fenomenul și relativul, „instinctul metafizic din noi”, de care vorbea *Schopenhauer*, e acela care ne silește să depășim această lume a „părerilor” și „să ancorăm la țărmul solid al absolutului”, cum zice atât de plastic filosoful *Wilhelm Windelband*.¹⁶

Către acest țărm solid al Absolutului duce, după cum vedem, și *religia* și *filosofia*, fără să ne îndepărteze sau să trădeze cu ceva norma și disciplina adevărului. Căci adevărul sau ceea ce e totuna: curajul pentru adevăr, *der Mut der Wahrheit*, cum îl numea *Hegel*, este acela care ne silește să abordăm domeniul supranatural către care se îndreaptă filosofia ca și religia. Căci sub acest raport, adevărul însuși este acela care îndreaptă privirea filosofică ca și meditația religioasă spre partea supranaturală a realității. Între ambele discipline există, deci, o *comunitate de obiect*, dacă nu o *identitate de preocupări*.

¹⁵ Kant: „Critica rațiunii pure”. Cap. „Dialectica transcendentă”.

¹⁶ Wilhelm Windelband: „Präludien”, Cap. „Was ist Philosophie” și „Das Heilige”.

CAPITOLUL VII

*Filosofie și Teologie***Raportul dintre filosofie și religie**

Care este raportul dintre filosofie și religie?

Asupra acestei chestiuni vom stărui ceva mai pe larg, atât din cauza strânsei legături care există între ele, cât și din cauza necesarei deosebiri pe care trebuie s-o facem între ele.

Căci dacă filosofia are drept obiect al preocupărilor sale aceeași față a realității, adică realitatea *supranaturală*, prin care caută să reducă la un singur principiu explicativ realitatea privită în toate cele trei aspecte ale ei de înfățișare, apropiindu-se, deci, și prin obiect și prin metodă de ceea ce este, în parte, *religia*, totuși între teologie și filosofie sunt deosebiri *fundamentale* pe care le vom vedea, din analiza mai amănunțită a raportului dintre ele, fie în evoluția lor istorică, fie în înfățișarea lor sistematică.

Ce este filosofia

Și să vedem mai întâi: *Ce este filosofia?*

Răspunsul imediat și cel mai ușor de dat ar fi: Filosofia este încercarea unei cunoașteri *raționale* a lumii. Zicem cunoaștere *rațională* spre a o deosebi de alte feluri posibile

de cunoaștere: *prin revelație*, cum este cea religioasă, sau *prin intuiție*, cum ar fi cea mistică, estetică etc.

Dar, cu sau fără această restricție, cerința de cunoaștere a lumii și vieții e în firea și preocupările noastre, ale tuturor. Așa că în acest sens s-ar putea zice că fiecare din noi filosofăm puțin.

„Fiecare popor și fiecare individ normal dezvoltat își are o filosofie a sa” zice cunoscutul filosof german *Friedrich Paulsen*, și tot el adaugă: „în acest sens filosofia apare ca o funcție omenească generală și oriunde se află viața spirituală se află și filosofie”¹⁷.

Firește, nu orice fel de cunoaștere sau cerință de cunoaștere a lumii, fie ea și numai rațională, poate fi o cunoaștere filosofică. Fiecare om are întrebări și răspunsuri asupra lumii și vieții înconjurătoare, adesea pentru folosuri practice și imediate, fără alt imbold superior și mai îndepărtat al sufletului.

Această cunoaștere obișnuită și familiară nu poate forma obiectul filosofiei.

Dar sunt și întrebări care privesc vastul complex al lumii, al existenței, întrebări care depășesc interesele mărunte și imediate, care privesc lumea și viața în toată complexa și tainică lor legătură, unitate și înfățișare, și care, în adevăr, formează obiectul și preocupările cunoașterii filosofice.

Deci, la întrebarea noastră inițială am putea răspunde mai complet zicând că: filosofia este cunoașterea *rațională, unitară și generală* a lumii și vieții.

¹⁷ Friederic Paulsen: „Einleitung in die Philosophie”. Cap. Introducere, Ediția românească, în traducerea lui Lupu și Pușchilă, pag. 21.

Acest raport de cunoaștere dintre om și lume a variat însă în decursul timpurilor, atât ca *înțelegere* cât și din punct de vedere al *conținutului*; și din analiza acestui raport, în desfășurarea lui istorică, vom putea înțelege și defini mai bine teza noastră.

Om și lumea

În fața omului lumea a stat, dintru început, ca un complex infinit de lucruri și întâmplări, de taine și întrebări; și dintru început el a *trebuit* să se orienteze în mijlocul lor, să le cunoască, să *le știe*. Cerința aceasta s-a impus cu putere de instinct, „acel instinct metafizic” de care vorbește Schopenhauer. Minte omului și simțurile lui au fost mereu năvălite și biciuite de mulțimea lucrurilor și întâmplărilor, atât de variate și atât de schimbătoare, căci „Totul curge și nimic nu stă” – zicea vechiul cugetător elin, Heracleitos [*En panta, panta rei* – Unul este totul, totul curge, n.n.]. Și, fie din simplul imbold de a le ști și cunoaște, fie din tendință practică de a și le apropria, stăpâni și folosi, tendința de cunoaștere a lumii a fost permanentă în firea omului.

Experiențele de fiecare zi, prin aportul îmbelșugat al simțurilor ca și prin eforturile și elaborările minții, au izbutit, în cursul vremurilor, să satisfacă, în o anumită măsură, această tendință. Fructul acestor străduințe e ceea ce numim astăzi, ca și cu mii de ani înainte, *știință*, care la început a fost unul și același lucru cu *filosofia*.

Dar vremurile au îmbogățit mereu acest depozit, la creșterea căruia omenirea lucra cu perseverența neostoită de instinct și știința a început să depășească ținta pentru care fusese creată: aceea de a da o cunoaștere *unitară și generală*

asupra complexului variat și dispartat al lumii. Mulțimea cunoștințelor acumulate a dus la *fragmentarea* acestui material, *știința* împărțindu-se în *științe speciale*, care ofereau cunoașterea amănunțită a unor *părți* din univers, dar nu a universului luat ca întreg – ținta primordială a științei, una cu filosofia.

Menirea filosofiei

Sarcina aceasta a rămas pe viitor numai *filosofiei* care, constituită ca știință aparte, a trebuit să dea acea *concepție unitară și generală despre lume și despre viață*, care se cere de la dânsa.

Căci omul nu s-a uitat, o clipă, pe sine însuși.

El a întretesut evenimentele lumii cu rosturile și destinele vieții sale proprii. Așa încât concepția despre lume și cea despre viață au concrescut aproape încrucișându-se și determinându-se între ele. Și fiindcă omul n-a urmărit numai o cunoaștere pur *teoretică* a lumii și vieții ci și una *practică*, filosofia a trebuit să răspundă și acestei cerințe, devenind, mai mult decât o cunoaștere, o *înțelepciune a vieții și a adâncurilor temeiuri ale lumii și lucrurilor*¹⁸.

Filosofia față de știință și religie

Dar prin acest îndoit caracter al ei, de *cunoaștere* dar și de *valorificare* a lumii și a vieții, filosofia are de împărțit domeniul și atribuțiile sale cu *știința* și *religia*, care operează pe același teren și, în parte, cu aceleași interese, ca și filosofia.

¹⁸ W. Windelband: „Präludien”, B.I., cap. „Was ist Philosophie?”, p. 18.

Căci la cele trei mari întrebări pe care și le pune omul față de lume, lucruri și viață: *ce sunt lucrurile, cum sunt lucrurile și pentru ce sunt lucrurile?*¹⁹ răspund, pe rând, atât filosofia, cât și știința și religia. O precizare și o mărginire a domeniilor și a tendințelor fiecăreia este, deci, cu atât mai necesară, fiindcă această neprecizare e și cauza veșnicelor fricțiuni dintre ele.

Și cea mai contestată dintre ele pare a fi tocmai filosofia. *Cunoașterea lumii și a lucrurilor* e reclamată de știința propriu-zisă, *sensul* vieții de religie, nerămânând nimic care să mai formeze obiectul specific filosofiei. „Așa că de unde, la început, filosofia fusese știința însăși și toată știința, cu timpul a ajuns a trăi din resturile care-i cad de la celelalte științe; și din regina științelor și știința însăși, a ajuns în starea tragică a regelui Lear, care, împărțindu-și avutul între ficele sale, ajunsese cerșetor aruncat pe drumuri.”²⁰

Iar întrucât privește *religia*, știm că a fost o vreme, aceea a Evului Mediu, când teologia se ocupa de toate, filosofia nefiind decât ruda săracă a teologiei, „*ancilla theologiae*”, cum i se spunea în Evul Mediu.

O precizare și o determinare a obiectului filosofiei și a raporturilor ei cu discipline înrudite, știința și religia, se impune, deci, în însuși interesul filosofiei.

Raportul dintre filosofie și știință și diferitele formulări despre filosofie

Mai întâi raportul dintre filosofie și știință. Ținta științei este *cunoașterea lumii*. Același lucru însă îl urmărește și

filosofia. Dacă ținta e aceeași, prin ce se deosebesc? Două pot fi criteriile de diferențiere: de *obiect* sau de *metodă*.

Să fie *obiectul* filosofiei un altul decât cel al științei?

De către unii din reprezentanții și apărătorii filosofiei, dar și de atâția dintre detractorii ei, s-a răspuns: *Da*. Și în felurite formulări.

După o primă formulare, filosofia are a se ocupa cu lumea *noumenală*, cu lumea lucrurilor în sine, pe când știința se ocupă cu lumea *fenomenală*, cu lumea sensibilă, cu lumea lucrurilor așa cum ni se prezintă sub simțuri, cu *lumea experienței*.

Această concepție despre filosofie aparține acum trecutului. Cel puțin în lagărul filosofiei ea nu mai are nici reprezentanți, nici apărători. Situația e clară: nu este un alt obiect, fie pentru filosofie, fie pentru știință, decât acela al *experienței*. Și experiența e una și singură: aceea prinsă în formele cugetării. Kant a redus „orice știință omenească”, deci, și filosofia care vrea să fie știință, la singura lume reală și posibilă, aceea a *experienței cugetate*²¹.

După o altă formulare, filosofia are a se ocupa cu *primele principii și primele cauze ale lucrurilor*; știința – cu principii și cauze de a doua mână, sau cu cauzele *secundare*. E formularea dată de Aristot filosofiei, ca știința primelor principii, sau *prima filosofie*.

Această mărginire este însă nejustificată și arbitrară. Căci întrebarea este: unde încetează aceste „prime principii” de care are a se ocupa filosofia și de unde încep preocupările secundare de care au a se ocupa celelalte științe? Sunt aceste

¹⁹ W. Windelband: „Einleitung in die Philosophie”, pag. 25. Fr. Paulsen: „Introducere”, p. 30.

²⁰ W. Windelband: „Präludien”, B.I., pag. 29 și 21.

²¹ Încercările mai noi pentru a construi un nou concept al experienței – fie al „experienței pure” („die reine Erfahrung”) a lui R. Avenarius și Mach, fie al experienței imediate și intuite a lui Bergson – rămân, filosoficește vorbind, simple încercări.

principii: esența materiei, a forței, a mișcării, spațiul și timpul? În cazul acesta trebuie să le urmeze și cercetarea principiilor generale ale materiei, ale mișcării. Dar cu acestea am intrat deja în domeniul unor științe speciale – fizica și mecanica. Exemplele s-ar putea înmulți. Deci, nu se poate stabili un domeniu propriu al filosofiei, separat de cel al științei.

O altă formulare e aceea care vede în filosofie știința *fenomenelor sufletești*. Dar, întrucât întreaga realitate ne este dată întâi sub forma de experiență internă, sub această formă toată realitatea ar fi obiect al filosofiei.

O formulare, evident, greșită. Căci nu este o altă experiență, decât cea dată prin reprezentări și acte sufletești. Această experiență – singura posibilă și reală – este obiectul filosofiei ca și al științelor speciale, deci, nu e un domeniu propriu numai filosofiei.

Iar de natura și legile actelor sufletești se preocupă o știință specială: „Psihologia”, care e o disciplină limitată a filosofiei, și nu poate înlocui toată filosofia, al cărei domeniu e mult mai extins.

O a patra formulare ar fi cea dată de Kant: obiect al experienței, deci, al științei propriu-zise, sunt *lucrul*. Obiect al filosofiei este *experiența însăși*. Filosofia are a se ocupa cu legile cugetării, în care e posibilă experiența. Acestea sunt însă preocupări și probleme ale logicii și teoriei cunoașterii, deci, părți ale întregului cu mult mai vast, care este filosofia. Prin aceasta însă se încearcă a se reduce filosofia la o simplă teorie a cunoașterii, la epistemologie, tendință care are mulți reprezentanți, atât în domeniul filosofiei, cât și în cel al științelor exacte.

Aceștia din urmă reduc filosofia la simplă metodologie, acordându-i un rol de prefață și introducere în studiul spe-

cialităților respective, cei dintâi vor să facă din ea un simplu curs de epistemologie, de introducere pentru știință în genere, simplă anexă a științelor exacte, chiar atunci când ea vrea să fie *știința critică* a acestora. Neo-kantianismul, ca și neocriticismul reprezintă în parte această direcție.

Alții reduc domeniul filosofiei la efecte și valori, obiectul filosofiei fiind doar *etica* și după alții *estetica*.

Ținta filosofiei este de a ne procura *fericirea în viață*, excluzând orice altă preocupare teoretică. Această tendință a fost accentuată mai ales în lumea greco-romană, din preajma ivirii creștinismului. E direcția *stoică* din filosofie, despre care Cicero, adept al filosofiei stoice el însuși, spunea: „O filosofie, tu care cârmuiești viața și ne conduci la virtute, îndepărtând patimile, ce ne-am face și ce ar fi viața fără tine? Știința nu-și mai este singură scop, ci își primește directivele de la interesele *practice* ale vieții.” Iar pragmatismul vede în filosofie mijlocul de a asigura o bună șansă în viață.

E aceeași încercare de a reduce filosofia la una din fețele și preocupările ei.

Și în sfârșit o ultimă formulare: filosofia este *sinteza rezultatelor diferitelor științe speciale*.

Reprezentantul cel mai cunoscut al acestei direcții este W. Wundt, care definește filosofia drept „știința generală, care unește într-un sistem unitar cunoștințele furnizate de științele speciale”²⁰, și care, având ca scop câștigarea acelei „concepții despre lume, care să satisfacă tendința spiritului omenesc de a subordona *individul* punctului de vedere general – teoretic sau etic”²¹, e chemată, ca acolo „unde se

²⁰ W. Wundt: „Einleitung in die Philosophie”, p. 17.

²¹ W. Wundt: „Logik”, B.I., 641.

ivesc contradicții între conceptele diferitelor științe, să intervină, lămurind temeiurile și înlăturând, prin aceasta, contradicțiile”²⁴.

Filosofia, după această concepție, nici nu-și are un domeniu propriu, ci e în funcție de celelalte științe, față de care, dacă e permisă expresia, joacă rolul unei judecătorei de pace, împăcând conflictele între diferitele științe certate, iar prin menirea ce i se atribuie, de a subordona individualul generalului, teoretic sau etic, se exclude din preocupările filosofiei *conceptul valorificării singularului*, unul din punctele *capitale* pentru filosofie.

Eroarea acestor formulări

Iată o întreagă serie de formulări care s-au dat filosofiei în decursul vremurilor și care cuprind în ele, pe lângă o parte de adevăr – și o parte de eroare. Eroarea constă în *unilateralitatea și tirania aplicării unui singur și anumit punct de vedere*, a unui „fetiș-concept”, adesea cu substrat metafizic, de care se resimt toate aceste formulări, care derivă, fiecare din un anumit *sistem de cugetare*. De aceea poate că avea dreptate marele antisistematic Nietzsche când spunea: „suspectez pe toți sistematicii și-i ocolesc. Tendința spre sistem e în dauna sincerității (onestității) cugetării”.

Sistemul e un cerc închis de cugetare, e subordonarea realității – atât de imens și felurit variată – unei singure idei care adesea o mutilează, o desfigurează, spre a o încadra în cercul rigid și închis al sistemului²⁵. Dar nu de dragul unui

sistem omul a voit, a ținut, a *trebuit* să cunoască lumea în ansamblul ei. Căutând acest ansamblu, privirea filosofică vrea să afle adevăratul înțeles al lucrurilor, sensul și valoarea existenței sigure, *adevărul* absolut al existenței.

Dar pentru aceasta filosofia trebuie să aibă curajul să pășească peste rezervele relativismului inerent științelor, să aibă acel „curaj al adevărului” de care vorbește Hegel, și să construiască conceptul unitar al universului sub prisma *absolutului*. În acest sens și cu această menire definește și Ioan Petrovici²⁶ ființa filosofiei:

“Filosofia, armonizând laolaltă rezultatele științelor speciale, urmărește aflarea aceluia principiu care să ofere rațiunea explicativă a tuturor realităților și totodată și propria-i rațiune”.

Deci, la prima noastră formulare despre filosofie ar fi să se adauge o primă completare: *Ființa și scopul filosofiei este fundarea și armonizarea rezultatelor date de știință asupra realității, prin raportarea la un principiu unic care să ofere rațiunea explicativă a întregii realități și a sa însăși*. Fără postularea și aflarea acestui principiu unic, truda filosofiei e zadarnică și haotică.

Filosofia-sistem de convingeri și valorificări

Căci a face filosofie nu înseamnă a aduna într-un tot eclectic mulțimea cunoștințelor din diferitele domenii ale științelor. Muncă grosolană de ciclopi, care, după expresia caustică a lui Kant, „mulg țapul și țin ciurul dedesubt ca să strângă laptele”. Fără o privire sistematică, care să armo-

²⁴ W. Wundt: „Einleitung”, p. 19.

²⁵ Vezi Rickert: „System der Philosophie”.

²⁶ Ioan Petrovici: „Cercetări filosofice”, capitolul: „Ce este filosofia”.

nizeze totul într-un tot și către un tot, toată sânguitoarea adunare de date se risipește prin „ciurul” neputinței.

Fiindcă îndoiala nu e nici polihistorie, nici „roman de concepte goale” și nici „ghiveci de strânsură din rămășițele diferitelor științe”, ci ea trebuie să dea convingeri și valorificarea acestor convingeri.

Armonizarea datelor științelor pentru filosofie nu înseamnă însă adunarea unei cât mai vaste câtimi de cunoștințe din toate domeniile, cum nu presupune nici cunoașterea amănunțită și sub titlul de specialist a tuturor domeniilor. Lucrul ar fi și absurd, și utopic. În cazul acesta întreprinderea filosofiei ar fi o imposibilitate. Ar urma ca filosoful să se dedubleze de specialist în toate domeniile ale căror rezultate are a le valorifica și armoniza pentru filosofie.

Pentru filosofie interesează rezultatele generale la care ajung diferitele științe speciale. Acestea fac parte din domeniul oricărei culturi generale serioase. Filosofia le dă sistematizarea și legitimarea sub aspectul unui principiu unic de valorificare.

Din mulțimea problemelor care alcătuiesc cultura generală, numai cele fundamentale se impun filosofiei. Aceste întrebări-probleme sunt, după cum am văzut, aceleași de totdeauna, de când există omenirea: „Ce sunt lucrurile, cum sunt lucrurile și pentru ce sunt lucrurile”, cum le sintetizează Paulsen și Windelband, sau marile întrebări ale vieții, după formularea lui Ioan Petrovici: „Ce e viața, ce e moartea, de unde venim, unde ne ducem”. Într-un cuvânt: care e cauza lucrurilor, cum e existența lor și care e scopul lor? Răspunsul la aceste întrebări nu poate veni nici într-un caz de la cercetarea uneia sau numai a unor părți din univers, ci trebuie să cunoaștem acest univers în totalitatea lui. Or, aceas-

ta e menirea filosofiei. În acest sens converg cei mai mulți dintre filosofi și istorici ai filosofiei. Citez, între alții, pe cunoscutul și popularul Alfred Weber care în a sa „Histoire de la Philosophie européenne”, scrie:

„La philosophie est la recherche d'une vue d'ensemble sur la nature, une essai d'explication universelle; elle est à la fois le résumé des sciences et leur couronnement, à la fois la science générale et une spécialité distincte de la science proprement dite et constituant, dans la série des manifestations du génie humain, comme une branche à part, au même titre que ses soeurs aînées, la religion et la poésie” [Filosofia este căutarea unei vederi de ansamblu asupra naturii, o încercare de a oferi o explicație universală; ea este deopotrivă rezumatul științelor și încoronarea lor, știința generală și o parte distinctă a științei propriu-zise, constituind, în seria manifestărilor geniului uman, o încrângătură aparte, precum surorile sale mai mari – religia și poezia, trad.ns.].

În același sens concepe menirea filosofiei și W. Windelband²⁷, definind-o: „Ca știință a unei concepții generale despre univers, având de satisfăcut două cerințe: sinteza

²⁷ Fostul meu profesor de filosofie de la Universitatea din Heidelberg, mort după război – în 1920. Elev al subtilului metafizician Lotze și urmaș al marelui istoric al Filosofiei Kuno Fischer, era inițiatorul direcției neokantiene a filosofiei valorilor, pe care o reprezenta împreună cu elevul și prietenul său H. Rickert, urmașul de acum al catedrei. De aceea direcția aceasta le și poartă numele: „Die Windelband – Rickertische Schule”. Din aceeași direcție făcea parte și Emil Lask, cel mai constructiv și inventiv cap în problemele de logică și metafizică, a cărui moarte prematură a fost o mare pierdere pentru filosofie. Wilhelm Windelband era un profund cunoscător al filosofiei și un eminent scriitor, de o eleganță și claritate în adevăr antică. Lucru cam rar la filosofi, la nemți îndeosebi. Cursurile sale de catedră erau vestite. În special pentru filosofia antică veneau să-l asculte audi-

constructivă a cunoștințelor noastre despre lume, și un sistem de convingeri, referitor la rostul și sensul vieții. În această constă îndoita menire a filosofiei: teoretică și practică. Ea vrea să fie înțelepciune a lumii, dar și a vieții, și forma de filosofie care răspunde numai uneia din aceste cerințe este de la început unilaterală și insuficientă²⁸.

Aceasta e menirea și ființa filosofiei: cunoașterea universului sub ambele-i forme, lume și viață, om și natură. Menire pe care Renan o sintetizează magistral în formula: „Philosopher c'est connaître l'univers. L'univers se compose de deux mondes: le monde physique et le monde morale, la nature et l'humanité. L'étude de la nature et de l'humanité est donc toute la philosophie.” [A filosofa înseamnă a cunoaște universul. Universul se compune din două lumi: lumea fizică și lumea morală, natura și umanitatea. Studiul naturii și al umanității constituie, deci, întreaga filosofie – trad.ns.]²⁹.

tori din întreaga Germanie și nu numai studenți. De la el avem cea admirabilă istorie a filosofiei, concepută după metoda pragmatico-genetică, de evoluție a ideilor. Tot de la el acea artistică monografie asupra lui Plato din colecția „Formanns-Klassiker”. „Istoria filosofiei moderne” – din care au apărut numai două volume, e cea mai clară și cuprinzătoare dintre semenele ei. Volumul al III-lea, care trebuia să cuprindă filosofia modernă, în special cea franceză – Windelband era cel mai bun și mai obiectiv cunoscător al filosofiei franceze dintre germani, a rămas din nefericire nepublicat. Tot de la el avem acele minunate „Präludien” în 2 volume, articole de logică și schițe istorice, și o „Introducere în Filosofie”, ultima lui lucrare publicată.

²⁸ W. Windelband: „Einleitung”, p. 19.

²⁹ E. Renan: „Fragments philosophiques”, p. 292.

Filosofia – știința critică a valorilor

Sau, ceea ce totuna: cunoașterea universului sub îndoita lui înfățișare, natură și istorie.

Și aici intervine o a doua și ultima completare a primei noastre definiții, determinând complet rostul și obiectul filosofiei și punând-o în justul și firescul ei raport cu religia. Este conceperea filosofiei ca știința critică a valorilor. Căci, după cum am văzut, când ne-am ocupat de raportul dintre știință și religie, realitatea ne este dată sub un întreg aspect de a fi și alături de realitatea fizică, dată în spațiu, stă realitatea istorică, dată în timp și realitatea noologică sau cea ideală a valabilității, care există dincolo de spațiu și timp și care legitimează și, într-o anumită măsură, creează lumea existenței.

Căci, filosofic privind lucrurile, existența e o categorie, o impregnare a materiei informe cu prima formă a valabilității care, prinsă în formele de timp și spațiu, ia forma existenței. În acest sens existența e „o formă a realității”, o categorie, dar nu însăși realitatea, sau toată realitatea. [Filosofia dominantă a sfârșitului secolului XX, bine reprezentată de Heidegger, se opune acestei concepții. Într-adevăr, e foarte ușor de observat că așa-zisa „materie informă” trebuie și ea să fie pentru a „se impregna”. Conform concepției lui Heidegger, starea-de-a-fi este punctul de la care trebuie să pornească întrebările metafizicii. Heidegger observă că verbul a fi este cel mai folosit cuvânt din toate limbile umane. Întrebarea asupra lui a fi conduce imediat la constatarea unei stări-de-a-fi ce caracterizează orice obiect. Dar ce este starea-de-a-fi? Heidegger numește obiectele fiinduri. Aceste fiinduri posedă starea-de-a-fi, deci, ele trebuie întrebate, ele trebuie

deschise. Astfel se poate aproxima *starea-de-a-fi*, ceea ce noi numim îndeobște Existența în sine. Orice poate fi gândit de om, implicat și „lumea valabilității”, este. Chiar și nonexistența este. Heidegger deosebea însă, în terminologie, *starea-de-a-fi* de existență. El spunea că existența înseamnă *starea-de-a-fi* plus libertatea și, astfel, numai *Dasein*-ul există. *Dasein*-ul este tocmai fiindul care-și poate pune întrebări ontologice, adică întrebări despre *starea-de-a-fi*. Deși Heidegger s-a ferit foarte tare de orice interpretare teologică a gândirii sale, aceasta se poate face imediat. Căci conceptul său de *stare-de-a-fi*, *Sein*-ul studiilor sale, se află în celebra expresie cu care Dumnezeu S-a denumit lui Moise: *Ehe așer ehe*, adică *Eu sunt Cel ce sunt*. În imediata prelungire a studiilor lui Heidegger, se observă repede că fiindul cugetător, *Dasein*-ul, omul nu poate depăși bariera stării-de-a-fi. Pur și simplu, el nu poate trece dincolo de *starea-de-a-fi*. Astfel, tocmai *starea-de-a-fi* definește statutul fundamental al omului ca ființă creată. De la *starea-de-a-fi*, numită în textul lui Savin „existență”, pornește toată realitatea. — n.n.].

Căci *reală* e și lumea valabilității, fără să aibă atributul *existenței*, care e o formă derivată a ei, dar care convine numai materiei. Fără această dualitate — spirit și materie, lege și valoare — lumea nici n-ar putea fi cugetată, ba în ultima analiză ea nici n-ar putea exista³⁰.

Fiindcă, sau avem o lume a valorilor absolute și supraindividuale, sau nu avem nici o lume”, zice *Hugo Munsterberg*³¹

³⁰ Emil Lask: „Die Logik der Philosophie”, Cap. „Logik der Seinskategorie”, Asupra aceleiași probleme: H. Rickert: „Gegenstand der Erkenntnis” și „System der Philosophie”, vol. I.

W. Windelband: „Präludien — Normen und Naturgesetze”.

W. Stern: „Person und Sache”, Vol. III, Wertphilosophie.

³¹ H. Munsterberg: „Philosophie der Werte”, P. 38.

vorbind despre prioritatea și *necesitatea* unei lumi transcendente a acestor realități ideale. Din această regiune a idealității se răsfrâng asupra existenței, cărmuită de timp și spațiu, norme și valori, care dau un sens, un înțeles, un scop, materiei și vieții.

Aceste valori primordiale și fundamentale sunt: *Adevărul*, *Binele* și *Frumosul*. Prin ele, natura alogică și irațională în sine devine rațională și capabilă de a fi supusă judecăților, deci, atributelor de *adevărat* și *neadevărat*; și tot prin ele, prin valoarea binelui, actele naturii, fizice sau psihice, *etic* indiferente, devin *morale* sau *imorale*; după cum prin cea a frumosului ele devin *estetice* sau *antiestetice*. Și numai privită sub această prismă a valorilor realitatea e în *întregime* cunoscută și lumea, astfel valorificată, e într-adevăr obiectul *cunoașterii filosofice*. De data aceasta nu mai avem fragmente ale realității, nici o cunoaștere a naturii cu excluderea culturii, ci avem acel *tot armonic* al realității pe care trebuie să-l ofere cunoașterea filosofică.

Filosofia apare acum ca *știința critică a valorilor*. Cunoașterea obținută pe această cale e în adevăr a *întregii* realități.

Religia — suprema Valoare

Dar această cunoaștere are o primă îndatorire: de a ne oferi acel *unic principiu explicativ*, al *întregii* realități, care să cuprindă și explicația sa însăși. Cunoașterea realității sub imperiul valorilor trebuie să satisfacă, deci, și această ultimă cerință. Ceea ce și face, aceasta fiind o cerință intrinsecă a însuși conceptului de *valoare*. Cele trei valori: a adevărului, binelui și frumosului sunt între ele perfect coordonate și egal îndreptățite. Deci, nici una din ele nu are prioritate asupra alteia și nici nu se poate deduce una din alta. Tendința către

unitate însă e tot așa de adâncă în spiritul omului ca și cea spre universalitate. Tripla primordialitate a valorilor contrazice însă această tendință, și însuși conceptul valorilor, „căci valorile trebuie unite între ele, dacă universul trebuie cugețat ca un tot și nu fragmentat și contradictoriu, ceea ce ar desființa însuși conceptul de valoare”, zice Munsterberg³².

Nici una însă din aceste valori nu poate fi nici subordonată, nici supraordonată uneia din ele, deci, nici deduse unele din altele. Aceasta implică cu necesitate postularea unei noi valori, care să le supraordoneze fără ca să le desființeze și aceasta e *valoarea religioasă, valoarea sfîințeniei*, cerută și de religie și de filosofie. De religie prin noțiunea de *Dumnezeu* sau *valoarea sanctității*, de filosofie, prin noțiunea de *absolut* sau *valoarea eternității*.

„Religia clădește un supraetaj pe care îl suprapune lumii experienței, știința un subsol pe care îl subașterne lumii experienței. Și una și alta însă depășesc domeniul experienței intrând în acel al realității metafizice.”³³

Dar situația de valoare finală și unitară a valorii religioase față de celelalte valori e cerută și de un alt proces desfășurat în lumea valorilor. Și anume, din *antinomia dintre lege și normă*, dintre necesitate și idealitate, dintre ceea ce se întâmplă brutal și cu necesitate (Mussen) și dintre ceea ce trebuie să se întâmple după cerințe ideale (Sollen). Căci oricât de necesară apare postularea acestor valori, în noi există totuși o rezistență, o ostilitate față de ele. E ceea ce *Windelband* numește „die Naturnotwendigkeit des Normwidrigen”³⁴ care e același lucru cu aceea ce Apostolul Pavel numea „lupta dintre fire și lege”.

³² H. Munstberg, op. cit., cap. „Die Einheitswerte”, p. 399 și urm.

³³ H. Munstberg: op. cit., cap. „Gotteswerte”, p. 404.

³⁴ W. Windelband: „Präludien”, B. II., „Das Heilige”.

Această antinomie dintre normă și antinormă, fatal dată în structura psihologică a oricărui act din lumea experienței sufletești, nu se poate învinge decât prin înzestrarea normelor cu caracterul unei realități superioare, prin *trăirea* lor în cadrul unei alte lumi, străine de orice relativism, prin încadrarea acestor norme în o lume absolută, de o altă realitate decât cea fizică, care e lumea sfîințeniei, *valoarea religioasă* și care în ultima instanță este *împărăția lui Dumnezeu*³⁵.

Și dacă normele: adevăr, bine și frumos aveau până acum în filosofie un caracter pur ideal și *transcendental*, prin valoarea religioasă ele sunt trăite ca aparținând unei realități *transcendente*, unei lumi *absolute*. Pura idealitate își capătă o *materialitate*, aceea a ființei și împărăția lui Dumnezeu, sursă unică și absolută a tuturor valorilor.

De data aceasta cugetarea omenească, „acel instinct metafizic” își capătă putința unei *ancorări* la tărâmul solid al *absolutului*. Filosofia devine religie.

Prin aceasta cugetarea filosofică își găsește acea „rațiune suficientă” cerută de filosofie și sufletul omenesc acea *liniște*, de care vorbește fericitul *Augustin*. Cugetarea filosofică își afirmă dreptul și datoria de a-și cugeta obiectul până la capăt, de a proclama acel „curaj al adevărului”, postulând existența lui *Dumnezeu* ca ultimă realitate.

Filosofie și religie

E uimitor că aici religia și filosofia își unesc și încrucișează căile? Nimic mai firesc.

Filosofia, în chip organic, duce cugetarea înspre împărăția religiei, spre noțiunea de Dumnezeu. Dacă lumea tre-

³⁵ W. Windelband: „Das Heilige”, p. 281 și urm.

buiă cugetată ca o unitate și altfel ea nici nu poate fi cugetată, această unitate nu poate fi concepută decât prin noțiunea unui Dumnezeu. Care, filosoficește, poate fi un postulat; religios, însă, e o realitate. În primul caz, necesară ca o ultimă limită; în al doilea caz, ca *prima și ultima realitate*.

Și aici e și deosebirea între una și alta. *Cunoașterea* lumii poate rămâne obiect al științei; *valorificarea* ei, însă, e obiect al filosofiei și, în ultimă instanță, al religiei. Nimic nu ne poate opri de la acest mers al cugetării. Nici limitele rațiunii și nici modalitățile realizării. Căci, cum foarte judicios observă Ioan Petrovici, „Oricât nu este îngăduit făpturii noastre să treacă de anumite limite, este o privință în care ea poate să le depășească, anume de a vedea că limitele sale nu sunt și limitele lucrurilor... și care îngăduie pentru filosofie schițarea unei înfățișări ideale, indiferent de măsura în care aceasta se poate realiza”. Și întrucât știința „nu pune pietre de hotar între cugetarea științifică și dreptul de a căuta absolutul în religie, ea asigurând doar *busola metodei*”³⁶, căutarea aceluia principiu unitar al lumii apare ca un *imperativ logic* pentru filosofie, ca o *realitate absolută* pentru religie.

Filosoful german Otto Liebmann caracterizează în chip foarte plastic încercarea cugetării științifice de a reduce lumea și cugetarea la meschinele proporții ale perspectivei științifice, asemănând acest procedeu cu procedeul omidei: „Omidei care se târăște pe frunza din tufiș îi pare că atât e lumea cât e frunza pe care stă. Pipăind cu trupu-i frânt, încoace și încolo și negăsind nimic, conchide: Și în afară de frunza mea nu există nimic. Asemenea concluziilor omizii e oricare dogmatist”³⁷.

Prima afirmare o face orice materialist, a doua orice agnostic pozitivist. Dacă am rămâne în aceste ipoteze n-am imita decât drumul greoi și cugetarea meschină a omizii. Dar, ca și omida, care de la o vreme sparge crisalida, devine flutur și zboară spre zărilor albastre, „cugetarea științifică” părăsește biata frunză a experienței și pe aripile filosofiei se îndreaptă spre nemărginire, spre absolut, spre *Dumnezeire*. Către această lume ne duc și căile rațiunii, ca și cele ale credinței. Și unde căile rațiunii încetează, încep cele ale religiei, ale credinței. Căci cugetarea și meditația filosofică ne duc până la postularea unei lumi transcendente, dar nu pot pași singure peste ea, în realitatea unei alte vieți. Aici apare religia. De pe zarea unde liniile filosofiei se sting într-o ultimă formulă, vagă și eterată, aceea a normelor absolute, se deschide într-o nouă perspectivă lumea clară și precisă a unei alte realități transcendente, în plină putere de creație. *E lumea religiei, e lumea credinței*. E împărăția lui Dumnezeu. Filosofia duce fatal la ea, dar nu poate trece peste ea. Când trece, rațiunea cedează locul credinței și filosofia religiei. Deci, raportul între religie și filosofie este un raport de *organică completare*: filosofia duce fatal la religie, religia completează în chip necesar drumul lăsat deschis de filosofie. Nici vorbă, deci, de o filosofie materialistă sau atee. O astfel de filosofie este un nonsens. Ea este literatură și adesea proastă literatură, făcută pe marginea manualelor de zoologie, chimie, biologie, fizică etc., dar nu filosofie și nici măcar „știință”. Știința a încetat de a fi din chiar clipa când a încercat a forța fenomenul, spre a trece peste el. Filosofie nu poate fi, atâta timp cât, afirmând numai fenomenul, tăgăduiește absolutul.

Din toate acestea rezultă că între știința pozitivă, filosofie și religie, când domeniile le sunt bine determinate, rapor-

³⁶ I. Petrovici: „Cercetări filosofice”, p. 42-43.

³⁷ Otto Liebmann: „*Analys der Wirklichkeit*”, 273.

turile sunt normale și de firească și necesară colaborare în templul comun, al științei în genere.

Că au fost și sunt conflicte? Ele au fost și sunt posibile și explicabile și astăzi. Și vor fi încă, atâta timp cât va subzista cauza lor producătoare. Și această cauză stă în călcarea domeniilor uneia de către alta, vina fiind când din partea uneia, când din partea alteia. Și, spre a exemplifica, cazurile sunt numeroase și notorii, unde conflictul l-a creat teologia, când, din motiv de dogmă, combătea sfericitatea pământului, sau existența antipozilor, sau sistemul heliocentric al universului etc. „Motive dogmatice”, care erau de fapt „*erori dogmatice*”. Dar vina a fost și din partea științelor exacte și mai ales din partea lor, când au crezut că de pe biata frunză a pozitivismului lor vor putea să dea o concepție unitară despre lume, nevrând să vadă mai departe decât biata frunză a experienței lor științifice. Adevărata știință, însă, ca și adevărata filosofie, duc la religie, ca la deținătoarea ultimelor temeuri ale *esențelor și existențelor*, deci, a *întregii realități fenomenale și noumenale*, cum s-ar zice în limbaj filosofic, sau a tuturor celor văzute și nevăzute, cum spunem noi, teologii, în *Simbolul credinței*.

CAPITOLUL VIII

Raportul dintre Religie și Știință

Adevăruri eterne și adevăruri de fapt

În capitolele anterioare s-a arătat care e raportul între teologie și știință, și dintre teologie și filosofie. Am insistat în special asupra delimitării și precizării termenului *știință*, arătând că, luat în chip general și în accepția lui logică, el revine atât teologiei cât și filosofiei, care, și una și alta, sunt știință.

Astăzi, însă, se înțelege prin știință numai ceea ce se referă la *cunoașterea*, nu și la *valorificarea și sanctificarea* realității. Mai mult încă, sub denumirea de „știință” se înțelege un anumit fel și un singur fel de cunoaștere: cel al *metodelor pozitivistice*, care reduce realitatea numai la *existența fizică*, iar pe aceasta numai la *fenomenele și raporturile* dintre ele. Totalitatea acestor fenomene ar urma să dea cunoștința generală despre lume și, deci, și o concepție unitară despre ea.

Or, acest lucru nu-l poate da și nici realiza „știința” în această nouă și strâmtată accepție a ei. Și aceasta din motive și limitări pe care ea singură și le impune și care o deosebesc total atât de filosofie cât și de religie.

Căci rolul pe care și l-a asumat *știința pozitivă* este ca, *izolând* un fragment din realitate, sau *fragmentând* în diferite secțiuni această realitate, să ajungă la anumite rezultate de cunoaștere *exacte*, însă prin însăși aceasta *fragmentate* și

limitate. De aceea „știința” sub acest aspect „de știință exactă” nici nu mai are ca obiect realitatea întreagă. Conceperea realității în *totalitatea* ei, ca și valorificarea și sanctificarea ei, este de resortul filosofiei și al religiei – una, operând prin *rațiune*, alta, prin *rațiune și credință*, ambele având însă aceeași *prerogativă* și aceeași *îndatorire* de a privi lumea și viața în *totalitatea* lor. De aceea și adevărurile lor, privind lumea și viața, sunt denumite *adevăruri generale și eterne*, sau tind să fie socotite ca atare: „*Veritas aeternae*”; pe când adevărurile științelor pozitive se raportează la fragmente din realitate, la aspectele *întâmplătoare* și *de fapt* ale acestei realități, de aceea rezultatele lor sunt *contingente, relative și de fapt*. „*Vérités de fait*” – cum le denumea odinioară Leibniz, „adevăruri statistice”, cum le numește logica noului spirit științific de astăzi³⁸ sau *ipoteze*, așa cum le cunoaște și le denumește știința în genere³⁹.

Ipoteze și relative, atât ele în parte, cât și în *totalitatea* lor, ca legi. Căci *totalitatea* fenomenelor nu poate da *mai mult* decât cuprinde fiecare fenomen în parte. După cum, iarăși, *totalitatea* acestor „adevăruri” asupra realității nu ne poate da *acea privire de ansamblu* cerută de sufletul nostru și mai ales *acel unic principiu explicativ* cerut de rațiunea noastră. Căci această *privire* nu se capătă urcând din jos în sus și grădind *fapt după fapt* și *bucată după bucată* din realitatea imensă în profunzimea și în extinderea ei⁴⁰. Ci prin subsinuarea, prin subordonarea tuturor acestor fragmente ale realității unui singur principiu care să dea și unghiul de

perspectivă și privirea de ansamblu asupra realității. Privire pe care „științele pozitive” n-o pot da. Nici una dintre ele singură și nici toate împreună. Căci „științele” nu pot da o concepție *unitară și generală* despre lume. N-o pot da și nici *nu trebuie* să o dea. Acesta nici nu este rostul și menirea lor, ci al filosofiei și religiei, una utilizând numai *rațiunea*, alta și *revelația*. „Științele exacte” cel mult furnizează *materialul* pe care *privirea filosofică* sau *concepția religioasă* are a-l interpreta, totaliza și valorifica.

Acord și dezacord între religie și știință

Acesta e de altfel raportul logic și normal între cele trei feluri posibile de a privi realitatea: cel al religiei, al filosofiei și al științelor exacte.

Din acest raport pot naște următoarele situații:

a) Datele științelor exacte se subsumează și se integrează principiilor și directivelor generale ale religiei și implicit și celor ale filosofiei; și atunci avem un raport de bună vecinătate și armonie între toate cele trei domenii de reprezentare a realității, armonie care caracterizează epocile fericite și *creatoare de cultură* ale umanității, cum au fost spre exemplu: epoca *pericleică* la cei vechi și cea *ecumenică* din perioada de înflorire a culturii creștine din perioada post-constantiniană din Biserica creștină; sau cum a fost mai târziu epoca de înflorire a scolasticii sau cea de exuberantă creație de la începutul Renașterii;

b) Sau, aceste date contrazic adevărurile religiei și principiile generale ale filosofiei – ale fiecăreia în parte, sau ale ambelor împreună – și atunci avem epocile de *dezechilibru de cultură*, caracterizate prin „*crize religioase*”, crize de orien-

³⁸ Gaston Bachelard: „Le nouvel esprit scientifique”, Alcan, 1935.

³⁹ H. Poincaré: „La science et l'hypothèse”, Flammarion, Paris.

⁴⁰ H. Rickert: „Die Naturwissenschaft. Begriffsbildung”, Mohr-Tübingen, 1913.

tare socială, sau de gândire, cuprinse sub numele generic de „crize de cultură”. În istoria omenirii le găsim etichetate și trecute sub capitolele: ateism, scepticism, anarhism, materialism, știentism etc. Sunt stările de incertitudine și neliniște în care fermentează și din care nasc stările revoluționare...

De obicei acest dezechilibru nu provine decât din nerespectarea sau încălcarea atribuțiilor și limitelor pe care le are sau și le-a impus fiecare din cele trei feluri de a privi realitatea lucrurilor. Aceste încălcări pot să fie, după cum am văzut, atât din partea religiei și filosofiei, cât și din partea științelor exacte.

ă) Din partea religiei sau din partea filosofiei conflictul se poate ivi atunci când acestea contrazic prin *enunțările* și *principiile* lor generale rezultatele *particulare ale experienței*, sau când aceleași principii generale, depășindu-și sfera lor de generalitate și *spiritualitate*, intervin în stabilirea adevărurilor de *specialitate*, rezultate din *lumea faptelor*. Cazuri de acestea au fost și sunt încă *notorii* în trecut și destul de *frecvente* încă, în prezent;

ă) Sau vina poate veni din partea științelor exacte, care, *generalizând* un număr de cazuri *speciale* sau *absolutizând* serii de cazuri *individuale*, le ridică la rangul de *adevăruri universale* și, părăsindu-și sfera lor de *fragmentare a realității*, caută să-și făurească o *concepție generală și unitară* despre lume și viață.

Ca exemple de erori provenite din partea religiei, am putea cita: opunerea teologiei scolastice, care ridicase la rangul de dogmă presupusa formă plană a pământului, la acceptarea conceptului sfericității, reclamată de datele scoase din experiență. La fel a fost cazul cu ipoteza *geocentrică* aristotelică-ptolomeică, opusă celei *heliocentrice* formulată de

canonicul Copernicus și Galileu, ca mult mai conformă cu datele experienței.

Ca erori din partea filosofiei cităm: opunerea filosofiei schellinghiene, spre exemplu, la acceptarea unora din rezultatele evidente obținute de științele experimentale în domeniul fizicii. E cunoscut răspunsul lui *Schelling*, care *blama* natura că nu se supune principiilor sale. „Cu atât mai rău pentru ea” – zicea cunoscutul autor al filosofiei identității. Și mulți dintre oamenii de știință exactă citează și astăzi superbul răspuns al idealistului filosof german, drept un viciu inerent genului. Uitând însă că exact de aceleași erori, ba încă și mai grave, s-au făcut și se fac încă vinovate științele exacte, când vor să supună natura întreagă, mai mult încă, *realitatea întreagă*, câtorva crâmpene de adevăruri dibuite în strâmtul lor domeniu de specialitate. E cunoscut doar cazul naturalistilor filosofi, care, ca *Ernest Heckel*, cer ca realitatea să se supună legilor lor onto- și biogenetice, și cred că pot da, ei, dezlegare tuturor „enigmelor universului”, proclamând *natura fizică* drept singurul fel *cugetabil* de existență și făcând din ea principiul general și unic al lumii.

Aceste „incursiuni”, făcute pe calea unor foarte relative *inducții* sunt cu mult mai precare și mai antiștiințifice decât erau *deducțiile* din principiile generale ale filosofiei sau din adevărurile religiei. Căci principiul general al filosofiei ca și dogma religiei au, în chiar caracterul punctului lor de pornire, „o priză” asupra adevărului, care lipsește metodei *statistice* a inducțiilor.

Indiferent însă de aceste considerații logice și metodologice, cauza primă, creatoare a conflictelor, stă, în primul rând, în încălcarea domeniilor și atribuțiilor ce revin fiecăruia din acest întreit fel de a fi privită și concepută realitatea. Odată respectate propriile domenii, *contingentul* nu va mai

căuta să se substituie *absolutului* și nici *ipoteza*, *dogmei* sau *viceversa*.

Și, sub acest raport, se pare că noua orientare științifică caută să aducă o *clarificare* și *precizare*, restrângând rolul investigației științifice la ceea ce-i aparține într-adevăr; *fenomenele*; lăsând religiei dreptul de a păși dincolo de ele, în acel „arrière-fond” al lucrurilor⁴¹, pentru a le afla cauza creatoare și scopurile lor ultime. Această clarificare și precizare din partea științelor exacte e cu atât mai necesară, cu cât în numele lor, cu voia sau fără voia lor, se duce o întreagă luptă *contra religiei*, preconizându-se o *incompatibilitate organică* între religie și știință pe de o parte, între credință și rațiune, pe de alta. Și întrucât, prin rezultatele lor practico-tehnice, științele exacte au ajuns să se bucure de un prestigiu mereu crescând, atacurile aduse în numele lor religiei se bucură de o crezare din ce în ce mai curent, mărinț și mai mult ostilitatea dintre credință și rațiune și, deci, dintre religie și știință.

Cauze și remedii ale conflictului religie și știință

S-a ajuns astfel la părerea că *între știință și credință e un iremediabil și ireductibil conflict*; că *adevărul întreg stă de partea științei și că religia trebuie să-și suprime dogmele și să-și închidă altarele în fața ipotezelor și laboratoarelor științei*. E drept că o atare părere și-a făcut loc și domnește mai ales în acea parte a societății unde știința trăiește mai mult din *vulgarizarea ei*, iar credința mai mult din *umbrele ei*.

Să cercetăm, deci, în numele științei și al religiei și să vedem care este *adevărul*.

⁴¹ A.S. Eddington: *La nature du monde physique*, pp. 334-335.

Și să analizăm mai de aproape ce învinuiri se aduc religiei ca provenind din partea „științei”; care e partea lor de adevăr și de îndreptățire; sau, dacă, nu cumva, conflictul dintre ele e mai mult *aparent* decât real, și în locul războiului și tăgăduirii dintre ele *raportul normal n-ar putea fi unul de armonizare și sprijinire*.

Obiecții și replici asupra raportului știință-credință

Vom analiza mai întâi obiecțiile de ordine generală:

I. *Religia se bazează pe dogmă și autoritate*. Datele ei nu se pot verifica, și nici adevărurile ei controla.

Știința se bazează, în primul rând, pe fapte, pe experiență și în al doilea pe rațiune. Ea poate controla în cercetările ei și verifica în rezultatele ei. Ea are mai multă siguranță în afirmațiile ei și mai multă obiectivitate în legile ei.

Să analizăm aceste afirmații. Și în primul rând cea referitoare la sursa imediată, cea a faptelor și a intuiției lor prin sensuri. Astfel se zice: *știința se întemeiază pe intuiția faptelor*. Materialul ei ne este dat direct prin și sub simțuri. Deci, e *verificabil, controlabil și sigur*.

Răspundem: nimic nu e mai înșelător și mai nesigur ca intuiția. Că „*sensurile ne înșală*” prin partea lor subiectivă, e primul mare adevăr pe care și l-a fixat știința modernă.

Așa că știința trebuie să refuze adesea ceea ce-i dau sensurile despre lucruri, pentru ca să afle ceea ce e *constant și adevărat* în ele. Astfel, în loc de *culori*, ea pune *vibrații*; în loc de materie compactă: *atomi*. Dar nu numai „știința exactă”, ci și filosofia respinge datele simțurilor, căutând *ideea*. Și nu de acum, ci din vechime, de când eleații, ca și atomiștii, căutau să pună în locul părelnicilor date ale simțurilor, „*stihile*” permanente ale lucrurilor: *idei, forme sau atomi, ce-*

rute de *rațiune*. Tocmai la această stare precară se referise Kant, în formularea-i – cu nuanțe de paradox – că simțurile nu ne înșală niciodată; dar nu prin aceea că ele ne dau întotdeauna adevărul, ci prin aceea că *ele nu conțin, niciodată, vreun adevăr*. Deci, intuiția prin sensuri, de care se servește știința, nu e un izvor infailibil de siguranță. Datele „sensurilor” trebuie cernute, interpretate, uneori *înlăturate* chiar, de perspicacitatea și inventivitatea rațiunii, pentru a se ajunge sub ele, sau dincolo de ele, la „adevăr”.

Rămâne atunci cea de a doua sursă: *rațiunea*. Dar nici rațiunea nu beneficiază de acea strictă exactitate, determinată de simpla existență a faptelor, așa cum ar vrea să creadă o anumită „logică a științelor exacte”. Căci, în legile ei generale, rațiunea este anterioară *faptelor*. E capitolul bine cunoscut al *apriorismului logic*. Asupra acestui punct logica modernă este încă perfect de acord cu logica lui Aristotel. „Primele principii” ale cugetării noastre și, deci, ale cunoașterii noastre: „categoriile” sunt nu numai $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\upsilon\nu\ \pi\rho\omicron\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ ci și $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\upsilon\nu\ \tau\acute{\iota}\nu\ \varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$. Aceasta în ce privește primul și cel mai elementar act al cunoașterii, *înregistrarea faptelor*. Căci în ce privește *interpretarea lor*, rațiunea e supusă tuturor probabilităților și erorilor. De aceea ea și îmbracă forma coniecturilor și a *ipotezelor* care-și așteaptă verificarea de la timp și de la fapte. Or, tocmai „faptele” erau acelea care aveau nevoie de sprijinul și siguranța rațiunii. Problema pare a se cufunda aici într-un cerc vicios.⁴²

De aceea știința modernă, foarte circumspectă asupra acestui punct, nici nu-și arogă alt drept și nici nu cunoaște

⁴² Ernest Mach: „La connaissance et l'erreur”. Bibliothèque de Philosophie scientifique – Flammarion, Paris, și Iohan Flyort: „La crise de la vérité”. Idem, 1935.

altă formă de expunere a enunțurilor ei decât aceea a *ipotezei*.⁴³

Dar însăși „experiența”, atât de des și de categoric invocată de „știința pozitivă”, ca un privilegiu care-i aparține în chip exclusiv și care i-ar crea titlul special al certitudinii, cuprinde în sine cu mult mai mult din „principiile” și „coniecturile” rațiunii, decât din realitatea *nudă* a faptelor. Căci experiența este realitatea prinsă deja în categorii și principii, fie ale rațiunii, fie ale intuiției.⁴⁴ Fără aceste forme primordiale ale cugetării, nici n-am avea o realitate cugetabilă, un „cosmos”, ci un „haos”. „Cosmos”-ul, adică materia organizată și numai prin această capabilă de a fi percepută, cugetată, este și prima formă posibilă de „experiență”.⁴⁵ Căci experiența este, într-o anumită formă, un produs al rațiunii, după cum însăși „obiectivitatea” obiectelor este tot un produs al rațiunii, o *categorie*. Aceasta este doar faimoasa „întorsătură copernicană” a filosofiei criticiste, cu care kantianismul a degajat cunoașterea „științifică” de simpla cunoaștere comună, „preștiințifică” și „prefilosofică”⁴⁶, creând, prin aceasta, conceptul științei moderne.

⁴³ H. Poincaré: „Science et Hypothèse”. Bibliothèque de Philosophie scientifique, Flammarion, Paris.

⁴⁴ „Timpul și spațiul” sunt „formele apriorice” ale intuiției, de care se ocupă „Critica rațiunii pure” în capitolul „Esteticii transcendente” și care condiționează orice procese de cunoaștere.

⁴⁵ „Existența” însăși e o formă categorială, căci „a exista” înseamnă a fi dat într-un timp și un spațiu, spre deosebire de „a valora”, care e o formă a realității în afacă de timp și spațiu. [A exista nu presupune neapărat un timp și un spațiu. De pildă, Dumnezeu există dincolo de timp și de spațiu. – n.n.]. Și prima formă din categoria existenței e însuși faptul că ceva „e dat”, că ceva „se află”, că există, pur și simplu. Emil Lask, subtilul logician german, denumește această primă categorie a existenței: „die Gebietskategorie”, sau, „Gegebenheitskategorie”. A se vedea H. Lotze: „Logik” și Emil Lask: „Logik der Philosophie”.

⁴⁶ H. Rickert: „Die Grenzen der wissenschaftlichen Begriffsbildung”.

Dar, abstracție făcând de toate aceste considerații și obiecții ale noastre, și admitând întru totul caracterul de infailibilă siguranță, atât al intuiției cât și al rațiunii, așa cum ele presupus și invocat de „știința pozitivă”, care se vrea și singura „exactă”, nu vedem întrucât știința, în genere, fără alt calificativ, s-ar deosebi, sub acest raport, de religie, care, și ea, folosește *aceleași izvoare* în formularea datelor ei de credință. Căci, ca și știința, religia folosește izvorul *intuiției*, fie cel al vieții religioase subiective, trăită de fiecare îns în parte, fie cel al vieții religioase obiective, trăită de alți subiecți, în sânul societății actuale, sau în decursul întregii istorii a omenirii, în care religia a ocupat un loc de o atât de covârșitoare importanță. În această privință, atât „Psihologia religiei” pe de o parte, cât și „Istoria religiilor” pe de altă parte, științe exacte ambele, ne oferă suficient material documentar, în cauză.⁴⁷

În ce privește *rațiunea*, cea de a doua sursă invocată de știință, am văzut că ea este aceea care, trecând peste relativitatea și permanenta curgere și schimbare a faptelor, ne cere să pășim, fie spre formele ideo-tetice⁴⁸ și permanente ale realității, fie spre absolutul acestei realități, care, în ultima in-

⁴⁷ William James: „L'Experience religieuse”. J.H. Leuba: „La Psychologie des phénomènes religieux”. Pinard de la Boullaye: „L'étude comparée des religions”, 2 vol., Paris, Beauchesne, 1929.

⁴⁸ Termenul „ideo-tetic”, neuzitat în terminologia noastră filosofică, aici e necesar pentru precizarea înțelesului și evitarea confuziei. Fiindcă termenii uzuali „ideal” sau „ideatic” sunt improprii, fiind prea impregnați de reziduuri metafizice, unul, de echivocuri epistemologice, altul. Termenul „ideotetic” vrea să exprime doar deosebirea dintre idee și materie, dintre formele de prelucrare ale rațiunii și datele brute ale sensurilor. Asupra acestor necesare precizări și distincții insistă în special școala fenomenologică a lui Husserl și ei îi aparțin denumirile de „ideic” și „hiletic”, sau noetic și hiletic, de la vechea împărțire greacă a realității: „Eidos”-ideea și „hile”-materie, sau cea pur aristotelică „morfē”-forma și „hile”-materia.

stanță și esență, este absolutul divin, Dumnezeu.⁴⁹ De asemenea, domeniul *experienței* nu este ceva cu totul străin sau *ostil* realității religioase. Istoria umanității, în tot ceea ce are ea mai pregnant și mai elevat, în artă și știință, ca acte de eroism sau înfăptuire socială, nu este altceva decât un neîntrerupt șir de acte și fapte, de trăire și simțire religioasă. De la fenomenele colective ale eroismului martiric din timpul persecuțiilor, sau al celui războinic din timpul cruciadelor și până la formele personale ale meditației pioase sau creației spirituale ale marilor inspirați religioși, sfinți, monahi, profeți, savanți sau artiști, în toate acestea e atâta material de trăire și experiență religioasă, încât „Psihologia religiei” nu are a se plânge de lipsa datelor de experiență, ci de multitudinea și varietatea lor. Deci, nici de lipsa acestui izvor de informație și certitudine, pe care l-ar oferi experiența numai științei, nu se poate vorbi, când e vorba de religie.

Și dacă totuși, în cercetarea și interpretarea actelor și datelor religioase, sunt de înregistrat *erori posibile*, aceste erori sunt posibile în aceeași măsură în care ele sunt și firești și posibile în interpretarea și cercetarea datelor și observațiilor științifice. Fiindcă experiment sau observație științifică fără eroare posibilă nu există, indiferent cât de redus va fi coeficientul acestor erori. Deci, sub acest raport, religia nu se deosebește *esențial* de știință și nu are a-i ceda pasul, fie sub raportul *obiectivității*, fie sub cel al *siguranței și exactității*.⁵⁰

⁴⁹ W. Windelband: Cap. „Das Heilige”, în „Präludien”, și Munsterberg: in „Philosophie der Werte”.

⁵⁰ Epitetul de „știință exactă” are adesea mai mult un înțeles tactic decât unul faptic. „Exacte” însă sunt „științele exacte” în aceeași măsură în care logicește sunt exacte și toate celelalte discipline științifice, fie filosofice, fie teologice.

Certitudinea științifică și cea religioasă

Dar se zice: știința are criteriul siguranței și verității sale în sine însăși. Religia îl are în afară de sine: din *revelație* și prin *credință*. Nimeni n-a văzut și n-a controlat ceea ce ni se oferă ca provenind din revelație și care trebuie acceptat pur și simplu printr-un act de aderare, de convenire, de încredere, de *credință*. Afirmatie și obiecție, în parte, justă. În ce privește revelația e de observat, însă, că adevărurile de credință nu sunt lipsite cu totul de temeiuri raționale, cele mai multe dintre ele fiind și *postulate constrângătoare* ale rațiunii. Cum sunt spre exemplu: existența lui Dumnezeu, actul creației, necesitatea unei sancțiuni divine, necesitatea unei vieți viitoare, care-și impun realitatea și veritatea nu numai pe calea revelației, deci, a credinței, ci și pe cea a rațiunii și, deci, a științei. Deci, sursa credinței nu e numai în afară de noi, ci și *în noi*. „Că păgânii, neavând lege – adică revelație – din fire făceau ale legii”, o spune deja Sf. Apostol Pavel, indicând acest dublu izvor al religiei – în noi și în afară de noi. Acest plus de garanție, însă, care se adaugă adevărilor credinței prin plasarea centrului de greutate al certitudinii ei în afară de noi, în Divinitate, ca spre o sursă eminentă și de prim rang, nu poate fi socotită de știință ca o scădere pentru credință. Fiindcă știm că, în ultima instanță, tot la această supremă sursă de garanție pentru fundarea adevărului face apel și rațiunea omenească, deci, și știința. E cunoscut doar procedeul lui Descartes, părintele filosofiei și al raționalismului modern, care, îndoindu-se de toate afirmațiile rațiunii, află în Dumnezeu sursa siguranței și ultimul refugiu din valurile tuturor îndoielilor. Procedeul de care nu se îndepărtează prea mult nici filosofia și nici metodologia

științifică de astăzi, care pune în Dumnezeu suprema valoare⁵¹, sau în Dumnezeu - supremul imbold de creație⁵² și afirmație⁵³, supremul criteriu al justeții judecăților noastre⁵⁴.

Știința nu poate socoti, deci, ca fără de preț și o scădere pentru credință ceea ce pentru ea însăși constituie ultima ancoră de salvare și primul imbold de pornire și creare.

Dar în afară de aceasta, de calea acceptării prin credință, numai sub imperiul autorității, uzează și abuzează și știința. Câți dintre noi am verificat, *prin noi înșine*, atâtea dintre axiomele fundamentale pe care ni le oferă, *să le credem*, știința? Fără acest *avans al credinței* făcut științei și fără acest *credit* dat autorității, știința nici n-ar fi posibilă. Câți dintre noi am măsurat raza pământului, sau distanța dintre pământ și soare și totuși credem în dimensiunile lor aproximative, date de alții, fie din prezumția, că la rigoare, le putem verifica prin noi, dar, mai ales, deoarece *credem* în autoritatea celor de la care le deținem.

Sub acest raport, știința modernă, cu toată tendința ei de a se elibera de vechile-i dogme și clișee, e supusă celor mai corosive și mai îndreptățite critici din partea propriilor ei reprezentanți, care privesc problemele cu mult mai mult simț critic. Căci iată ce citim recent, sub sugestivul titlu „Les superstitions savants” în lucrarea lui *Pierre Jean*, de la Insti-

⁵¹ Hugo Munsterberg: „Die Philosophie der Werte”. În special capitolul: „die Einheitwerte”.

⁵² Henri Bergson: „L'évolution créatrice”. În ideile directoare ale acestei lucrări: „Elanul vital” – sursa de țânțire și „cugetarea creatoare” – ideea directoare a existenței, sunt afirmații ale Divinității.

⁵³ Arthur S. Eddington: „La nature du monde physique”, p.334-338.

⁵⁴ Edmund Husserl: „Logische Untersuchungen” și în genere toată școala neocriticistă axiologică. Între aceștia, în special, vezi: Max Scher: „Vom Ewigen im Menschen”.

tutul Pasteur din Paris: „Dieu ou la Physique”: „Sorbona — și sub cuvântul „Sorbona” autorul înțelege știință „oficială” — nu cunoaște decât fizică și chimie. Fizica și chimia sunt cele care nasc puiul; simplele acțiuni și reacțiuni chimice sau fizice sunt acelea care pun în mișcare celule, fie între ele, fie între ele și mediul exterior. O fizică și o chimie veche care și-a confectionat doar un *nou vocabular*. Cu „tropisme”, care asociază celulele în organe, cu „metabolisme”, care le transformă. Un tropism, spre exemplu, atrage anumite celule în jurul fibrelor nervoase, și ele devin astfel teaca de mielină care le izolează. Ce este însă un „tropism”? Este *numele* care se dă cauzei necunoscute a fenomenului. Este „puterea dormitivă” a opiumului! Dar la Sorbona este subînțeles că această putere este una fizico-chimică. Ce fel de acțiune fizică sau chimică poate transforma însă celulele în înveliș de mielină, în nervi, în mușchi, în intestine? Nu trebuie să pui atâtea întrebări teoriilor biologice. Lor nu trebuie să le ceri decât *cuvinte*. Nimeni n-a văzut tropismele. Sau le-a văzut tot atât de puțin, cât l-a văzut pe Dumnezeu creatorul. *Dumnezeu sau tropisme — sunt un act de credință.*”⁵⁵

Și, în alt loc, același autor continuă: „Alte teorii imaginează, pentru a explica dezvoltarea organelor, cauze speciale ascunse în ou. Drept atare cauze speciale sunt presupuse anumite particule materiale — atât de mici imaginate, încât nu se pot vedea, și care au fost numite: determinante, germeni, micelii, sau cu diverse alte vorbe. Care, cu cât lucrurile există mai puțin, cu atât ele au mai multe nume. Autorii moderni, mai prudenți, se țin strânși de noțiunea abstractă. „Factori”. Pentru ce puiul are pene? Pentru că în oul

puiului sunt „determinantele” penelor, sau „factorii” penelor. Să nu întrebăm însă în ce constă determinanta în cauză, sau „factorul”, nici cum ele produc organul în momentul voit. Căci cauza presupusă determină organul într-un chip *necunoscut*”.⁵⁶ [La vremea scrierii acestor rânduri, în 1935, nu se descoperise încă ADN-ul și nici genomul. — n.n.].

Evident, deci, că și în știință *credem*. Dar, se adaugă: numai sub rezerva putinței proprii noastre verificări. Ceea ce e exclus, când e vorba de datele religiei. Aici tronează și primează: *dogma*. Care trebuie acceptată, fără a mai fi verificată. Și aici stă marea, fundamentala *deosebire*, între credința de care se folosește știința și *credință*, care e temelia religiei. Deosebire care, după noi, nu-i tocmai chiar atât de mare pe cât se crede.⁵⁷ Căci câte dintre adevărurile verificabile și experimentabile ale științei nu sunt în fond decât: simple propoziții ipotetice — unele, enunțări dogmatice, altele, acceptate și *crezute*, fără a mai putea fi verificate. În fond adevărate *dogme*. Căci fără dogme nici știința nu poate trăi. Și aceste dogme ale științei nu sunt nici atât de puține, cât s-ar crede, nici chiar atât de inofensive și neesențiale științei, pe cât se spune. Căci în definitiv ce este „punctul”, această ficțiune matematică, care creează totuși linia, suprafața și corpul, decât o adevărată dogmă a creației din nimic? Și totuși ea este aceea care creează cea mai exactă dintre științe, ști-

⁵⁵ Pierre Jean: „Dieu ou la Physique”, pg. 17-18.

⁵⁶ Pierre Jean: „Dieu ou la Physique? La vie et les Dogmes”. Colecția: „La Science et les Hommes”, Paris, a 7-a ediție, 1935, pag. 14.

⁵⁷ Henri Delacroix de la Sorbona, în interesanta și subtila sa lucrare „La religion et la foi”, Paris, 1922, face distincție între diferitele feluri de a fi ale credinței. El distinge astfel, între „credința implicată” sau credința de autoritate, cum e, în speță, credința religioasă; „credința rațională” care-și are motivele credibilității; credință prin confiență, credința mistică, credința creatoare etc. De câte din aceste feluri de a fi ale credinței, nu beneficiază și știința!

ința prin excelență, matematica și geometria! Și ce este spațiul însuși, a cărui definiție este o simplă formulă convențională, chiar și în mecanica newtoniană și asupra dimensiunilor căruia discuțiile și controversele sunt astăzi mai animate ca niciodată? De la spațiul tridimensional euclidian s-a trecut la spațiul quadrimensional al relativismului, în care timpul se adaugă ca o a patra dimensiune, lăsând deschisă încă toată problema pluridimensionalității spațiului, abordată de metageometria unui Riemann și Gauss? Sau ce este „atomul”, pe care atâtă îl acceptă și tot atâtă îl contestă; pe care fizica modernă îl disociază, după ce „fizica” veche și-l imaginase ca pe ultimul element indivizibil al materiei, ceea ce ar și trebui să fie „atomul”, măcar după semnificația sa etimologică – grecescul „atomon”, dacă nu după semnificația-i filosofică, pe care i-o dăduseră *Leukip* și *Democrit*, atunci când, pentru prima oară, termenul, dacă nu și conceptul⁵⁸, de „atom”, a apărut în cugetarea filosofică și științifică a lumii.⁵⁹

⁵⁸ Denumirea de „atom” aparține lui Democrit, sau, mai corect, înaintașului său Leukip. Cuvântul, nu însă și conceptul. Căci acesta este ceva mai vechi în filosofia greacă, născut fiind din tendința de a se găsi, sub fenomenele care mereu se schimbă, acel ceva neschimbabil și permanent, care să formeze esența lucrurilor, ființa lor. Și cei dintâi care au formulat un astfel de concept sunt eleații, care, sub forma paradoxală de a nega chiar existența mișcării, spuneau că numai ceea ce stă există, și că îndărătul lucrurilor, care se schimbă, există ideea lucrului, care aceea nu se schimbă niciodată. Această idee-esență a lucrurilor o găsim și în „numerele” lui Pitagora, care, ele, formau esența lucrurilor; și o găsim, mai târziu, în „elementele” sau „esențele” care alcătuiesc realitatea, și din combinația cărora nasc lucrurile văzute. Aceste elemente sau esențe, fie că se numeau „ideile lucrurilor” la eleați; „rădăcinile lucrurilor” – *ρίζωματα* la Empedocles, sau *σπερμاتا* și *χρηματα* – sămânțele lucrurilor la Anaxagora, sau *στοιχεῖα*, stihiele lumii, la filosofi de mai târziu, sunt în fond aceleași cu „ideile” plato-

Și deși nu știm ce este atomul, după cum nu știm ce este materia⁶⁰ sau energia, eterul⁶¹ [Deși, cum se vede din notă, autorul era convins că fizica zisă cuantică va repune în drepturi noțiunea de *erer*, acest lucru nu s-a întâmplat, iar al cincilea element a fost complet izgonit din modelul cosmo-

nice sau „entelehiile” aristotelice, cu toată deosebirea funcțională și numerică, care revenea acestor „esențe” în diferitele sisteme.

Meritul lui Democrit, dacă acesta constituie un merit, este că a schimbat conținutul acestor elemente, concepându-le în sens strict materialist și mecanicist. Aceste „esențe” sunt după el „indivizibilele părți ale materiei”, care, dotate cu mișcare, tocmai pentru că, materie fiind, erau dotate cu greutate, explicau prin aceasta, în chip mecanic, și toate combinațiile dintre atomi și dintre conglomeratele lor, lucrurile din lume. De aceea Democrit își numește „esențele” sale: *άτομα* - indivizibilele, dar și *βαρυστα* - corpuri grele. Fizica modernă a reluat și în mare măsură a prelucrat vechea concepție democritiană, păstrându-i în cea mai mare parte și terminologia. Căci cine mai poate vorbi astăzi de „indivizibilitatea atomilor”, când s-a ajuns la electroni, protoni și neutroni, și în ce sens masa de energie atomică, în concepția de astăzi, ne îndreptățește a mai vorbi de greutatea atomică generatoare a mișcării mecanice, din vechea concepție democritiană?

⁵⁹ (de la pag. 124) În lumea veche preocuparea filosofică era totuși cu cea științifică. Deosebirea dintre una și alta s-a făcut numai mai târziu, după Renaștere, spre a se ajunge de la identitatea aceasta la ostilitatea modernă dintre știință și filosofie. A se vedea mai pe larg asupra acestui proces lucrarea mea „Filosofia și istoria ei”.

⁶⁰ Întrebarea asupra ce este materia nici nu figurează măcar în tratatele de știință pozitivă, care ar fi indicate, totuși, să se ocupe cu această problemă, cum ar fi: fizica și chimia. Problema compoziției sau esenței materiei este abandonată de știința exactă și trecută filosofiei și anume metafizicii. Pe fizician nu-l interesează ce este materia ca substanță, după cum pe psiholog nu-l interesează ce este sufletul ca substanță. Și unul și altul se ocupă de fenomene. Unul de fenomenele fizice, altul de fenomenele psihice. Ce e dincolo de ele, e un X, de care știința pozitivă, cel puțin în stadiul ei de astăzi, se dezinteresează. Cam comodă poziție și am putea zice chiar cam puțin științifică.

⁶¹ Problema „eterului” este una din mult controversatele probleme ale științei moderne. Conceput încă de cei vechi, ca fiind cel de al cincilea dintre elementele sau esențele fundamentale ale materiei, de unde și denumirea sa de „quintesență”, adică: a cincea esență, el era socotit ca un element de o structură mai fină decât celelalte patru: apa, pământul, aerul și

logic. Descoperirea, la sfârșitul sec. al XX-lea, a *materiei negre*, ar putea oferi, însă, o consolare susținătorilor eterului. — n.n.] sau legea gravitației universale, noi totuși operăm cu aceste elemente ca și cum ele ar fi bine cunoscute și știute, într-un spațiu ale cărui dimensiuni nu le mai știm și ale cărui limite mereu le schimbăm. În special știința așa cum ea e concepută în ultimele trei decenii, timp în care ea a aruncat peste bord aproape tot conținutul vechilor concepte ale materialismului și mecanicismului trecutelor veacuri, începând cu indivizibilitatea atomului și sfârșind cu continuitatea materiei, operează totuși cu vechii termeni și vechile concepte, ca și cu adevărate dogme sacrosancte, pe care nu îndrăznește și nici nu poate să le schimbe.⁶² Așa că și sub acest raport „știința” nu are prea mult de reproșat religiei, întrucât ea însăși cade sub învinuirile pe care ea le aduce, pe această temă, religiei.

Ar rămâne atunci chestiunea *verificării* datelor credinței, cu care religia ar rămâne în deficiență față de știință. Credem însă că se exagerează și că se exagerează mult și aici. Fiindcă cine ar putea contesta faptul banal și notoriu că și

focul. De aici reiese și înțelesul de „quintesența lucrului”, care a început să se întrebuițeze. Fizica evului mediu, ca și cea de după Renaștere a atribuit eterului puteri misterioase, pentru a explica unele din tainele neexplicabile ale universului. E destul să ne gândim la puterile misterioase atribuite aceluși „flogen” sau „folgiston”, cu care se opera de către fizicieni, chiar după ce trecuse cu mult pragul evului mediu. Fizica nouă, cu toată încercarea de a renunța la el, a trebuit să-l reintroducă pentru a explica o serie de fenomene „creându-se adesea, după cum remarcă James Jeans, atâtea feluri de eter, câte nevoi de explicații erau”. Și cu tot discreditul în care căzuseră diferitele teorii pe baza existenței eterului, prezența lui a trebuit să fie repusă azi din nou pentru explicarea fenomenelor de propagare a undelor luminoase, așa cum rezultă din lucrările asupra radiațiilor fotonice ale lui De Broglie și alții.

⁶² Arthur Eddington: „La nature du monde physique classique”, capit. „La faillite de la physique classique”, p. 19-50.

credința își verifică datele sale în marile laboratoare care sunt sufletul omenesc și viața umanității. Căci, fără a ne refugia în doctrinele *pragmatiste*, care fac din existența credinței criteriile înseși ale reușitei în viață și chiar ale existenței, istoria însăși și viața intimă a fiecăruia dintre noi cuprind tot atâtea feluri și chipuri în care adevărurile credinței au fost atestate și verificate, cel puțin cu tot atâtea temeinicie de adevăr ca și aceea cu care întâmplările sau revoluțiile cosmice infirmă sau confirmă anumite adevăruri ale științelor exacte.

Absolut și relativ în lumea științei și cea a credinței

Și totuși, ca ultim refugiu, se zice: știința oferă *siguranța* afirmațiilor sale, siguranță pe care religia n-o poate da. Siguranța religioasă, dacă este, este *subiectivă* și valabilă numai pentru insul care o trăiește. Siguranța științifică este *obiectivă*, și ea se impune tuturor spiritelor *normal* construite. Afirmația aceasta este în mare parte gratuită. Fiindcă de o siguranță *absolută* în afirmațiile științei astăzi nu se mai poate vorbi. De altfel nu s-a vorbit niciodată. Caracterul acesta de relativism al afirmațiilor științifice l-au sesizat încă din antichitate sofistii și l-au ridicat la rangul de adevăr suprem scepticii. În timpurile mai noi *David Hume* a arătat cât de fragile sunt bazele obiective ale cunoștințelor noastre. Și dacă criticismul kantian a căutat să restatornicească obiectivitatea certitudinilor noastre raționale, punându-le sub unghiul absolutului aprioric, ele au fost din nou puse în cauză de pozitivismul comtian, care nu recunoaște în această lume a relativității decât un singur adevăr absolut, anume că *totul este relativ*.

Dar chiar părăsind aceste formulări cu aer de butadă ale întemeietorului pozitivismului, pe care urmașii săi, pozitiviști de astăzi, îl consideră „și ignorant și simplist și superficial”⁶³, chiar reprezentanții cei mai autorizați ai științei de astăzi, un Poincaré sau Einstein, au subliniat caracterul ipotetic și relativist al afirmațiilor științifice. Știința este doar un șir neîntrerupt de ipoteze, evident, controlabile, dar mereu schimbabile. Ipoteze au ajuns astăzi până și cele mai sigure dintre datele pe care se sprijineau până acum științele pozitive: legea conservării energiei și continuitatea materiei, ambele fiind puse în discuție, una, prin legea *entropiei* a lui Carnot și Clausius, alta prin teoria *cuantei* emisă de fizicienii Plank și Heisenberg. Căci toate adevărurile științifice nu sunt, în fond, decât simple încercări de a smulge câte ceva din imensul nepătruns al naturii, despre care marele Newton spunea că: uneori parvenim să smulgem, din el, câte ceva și în bucuria noastră ne asemuim copiilor care culeg scoicile pe care oceanul le-a aruncat la țărm din adâncuri.

Deci, datele științei sunt cu mult mai modeste, decât ar vrea să arate partizanii științei „care știe tot și explică tot”, așa-numiții: *științisti*, care, deși își propuseseră prin șeful lor, chimistul francez Marcellin Berthelot, să explice „până și ultimul mister din natură”⁶⁴, au trebuit să convină că, pe mă-

sură ce știința se întinde, se întinde și misterul Universului. Și în locul unui univers într-un tot explicat, stăm, astăzi, în fața unui univers din ce în ce mai plin de mistere, în ale cărui „ape, profunde, rațiunea se zbate cât de cât, să pătrundă”⁶⁵.

Și dacă datele științei sunt relative și oarecum rezervate, la fel se cuvine să fie și pretențiile ei. Cel puțin atunci când încearcă să facă proces de incertitudine credinței. Căci valabilitatea și autoritatea unora dintre ipotezele științifice – și anume a acelor care sunt admise ca valabile în știința curentă – nici nu constă în pretenția lor de a fi posesoare ale adevărului absolut, în care caz nici n-ar mai fi ipoteze, ci în *simplitatea* și *ingeniozitatea* lor, pe de o parte, sau în *realizările lor practice*, pe de altă parte.

Dovada stă în faptul că același fenomen se poate explica prin *mai multe* ipoteze. Atâta doar că ipoteza cea mai simplă dintre ele e socotită și cea mai adevărată dintre ele. Ipoteza geocentrică a lui Aristotel și Ptolomeu explica și ea o întreagă serie de fenomene terestre și celeste tot așa de bine ca și teoria heliocentrică a lui Copernicus-Galileu. Dovadă că, chiar după Copernicus, marele astronom olandez Tycho de Brahe, maestrul lui Kepler, continua să utilizeze în calculele și explicațiile sale tot ipoteza ptolomeică; și numai din cauza *simplității* sale a avut, mai apoi, deplin câștig de cauză ipoteza coperniciană. Și doar nu motive teologice au fost acelea care îl făceau pe Tycho Brahe ca și pe alți mulți dintre contemporanii lui Galileu, de altfel, cum erau Cremonini și mai toată universitatea din Padua, să stăruie în concepția

⁶³ Emil Picard în: „De la méthode dans les sciences”, Paris, Alcan. Cap. introductiv: „De la science”, p. 12.

⁶⁴ Marcellin Berthelot scria în lucrarea sa „Science et philosophie” încă din 1886: „Lumea este astăzi fără de mister, concepția rațională are pretenția de a explica totul, de a înțelege totul... întinzându-și fatalul său determinism până în lumea morală. În tot cazul întreg universul material este revendicat de către știință și nimeni nu mai îndrăznește să reziste în fața acestor revendicări. Noțiunea de miracol și supranatural s-a risipit ca un miraj înșelător...”, op. cit., p. 151. Cât de mult s-a înșelat marele chimist ne-o evidențiază stadiul de astăzi al științei.

⁶⁵ James Jeans: „Les mystérieux univers”. Cap.: „Dans les Eaux profondes”, p. 133-182, Paris, 1933, a doua ediție.

peripatetico-ptolomeică, ci motive pe care ei le considerau strict științifice.⁶⁶

De altfel ipoteza heliocentrică, din acceptarea căreia s-a făcut, în trecut, și se mai face încă și astăzi, un fel de demonstrație antiteologică, dacă nu antireligioasă, nu e o descoperire a timpurilor moderne. Părerea că pământul se învârtește în jurul soarelui o împărtășeau încă de mult adepții școlii pitagoreice și numai mai târziu, sub influența fizicii aristotelice, a biruit și s-a impus definitiv concepția geocentrică. Că de această concepție se legase prea strâns, într-un timp, cosmogonia creștină, e adevărat, dar tot atât de adevărat este că adevărurile Dogmaticii creștine n-au avut nimic de împărțit nici cu una, nici cu alta dintre cele două concepții cosmogonice, care, cu simple ipoteze, căutau să dea explicația cea mai probabilă asupra constituției și evoluției fizice a planetei noastre, și pe cât posibil și a întregului Univers.

De altfel și concepția heliocentrică oferă atâtea puncte obscure încât din vechea ei țesătură coperniciană, Galileu-Kant-Laplace mai că n-a mai rămas nimic.⁶⁷ Și însăși mulțimea teoriilor cosmogonice, prezente astăzi în arena științifică și care toate revendică titlul de a fi singura adevărată, arată, socotim că destul de evident, atât fragilitatea cât și re-

⁶⁶ Asupra acestei chestiuni a se vedea mai detaliat lucrarea lui P.P. Negulescu: „Filosofia Renașterii”, în special cap. „Școala din Padua” cu cearta dintre Galileu și Cremonini, p. 142-152.

⁶⁷ Faimoasa teorie cosmogonică Kant-Laplace este astăzi doar un nume și o legendă. Ea a suferit atâtea modificări esențiale în structura ei, încât se aseamănă cu faimoasa corabie a lui Teseu, pe care și astăzi ți-o arată ghidul, când vizitezi Grecia, din care însă, tot cârpită și tot dresă, n-a mai rămas, de mult, nici umbră din structura-i primitivă. Cam așa-i și cu teoria lui Laplace tot cârpită și adăugită, încât azi i-a rămas doar... numele.

lativitatea teoriilor științifice socotite drept cele mai sigure, mai curente și mai probate. Căci alături de vechea teorie Kant-Laplace avem astăzi pe a lui Wolff, a lui Fay, a lui Ligondés, a lui H. Darwin, a lui Norman Lokeyer, a lui Schuster, a lui See, a lui E. Roche, a lui E. Belot, a lui Svante Arrhenius, a lui Foulton, a Abatelui Moreux, a lui Arthur Eddington, a Abatelui Lemaître și câte vor mai fi; care, toate, au pretenția de a fi cea adevărată și a da cea mai justă explicație a cosmosului și fenomenelor din el.⁶⁸

Și ceea ce se întâmplă în domeniul astronomic, se întâmplă aproape în toate domeniile științelor exacte speciale: în fizică, unde începând cu natura materiei, structura atomilor și condițiile mișcării și trecând prin chimie, mecanică, geologie, fiziologie, biologie, psihologie, totul este controversat și sub varii ipoteze, unele direct antitetice față de altele, prezentat și explicat. Și aici nu e vorba de chestiuni de amănunt, ci de concepții generale. Așa, spre exemplu, vechea controversă în privința explicării culorilor dintre Goethe și Newton⁶⁹ persistă și astăzi, deși sub alte aspecte decât pe vremea celor doi corifei ai științei și poeziei; după cum o fundamentală divergență există, în genere, între mecanismul

⁶⁸ L'Abbé Th. Moreux: „Les confins de la science et de la Foi”. Tom. I, Paris, 1925, cap. VII: „Les théories récentes sur l'origine des mondes”, p. 145 și următoarele.

⁶⁹ Marele geniu poetic Goethe, care era și un emerit om de știință și se distinsese tocmai prin teoria sa asupra „metamorfozei plantelor”, nu putea să accepte teoria strict mecanică în explicația culorilor a lui Newton, după care culorile nu erau decât joc de vibrații al undelor luminoase, aparținând mai mult unui proces subiectiv psihologic, decât realității obiective a lucrurilor. Pentru el, omul de intuiție poetică, frumusețea naturii era ceea ce-i aparține în propriu și nu ca fenomen secundar datorat subiectivității noastre. Goethe nu putea concepe natura ca decolorată și depozată tocmai de ceea ce-i creă frumusețea ei reală, viața ei. De aici și înțelesul vestitelor lui versuri: „Toate teoriile sunt cenușii, verde este numai arborele vieții”.

atomistic al materialiştilor şi vitalismul biologic sau finalistic al spiritualiştilor – şi unul şi altul generând ipoteze, mai mult sau mai puţin fecunde, pentru explicarea marilor şi multiplelor taine ale naturii, fără a părăsi, nici una, nici alta, domeniul strict pozitiv al realităţii, dar fără a acapara, nici una, nici alta, pentru sine, cheia explicativă a realităţii. Căci pericolul aici stă, în *ipostazierea ipotezei*, în „*absolutizarea*” relativismului din ea, relativ care constituie, după cum am mai arătat, caracteristica specifică a cunoştinţelor oferite de ştiinţele exacte. Şi tocmai aici se constată una dintre incursiunile neîngăduite, pe care ştiinţele pozitive o fac într-un domeniu ce nu le aparţine – *domeniul absolutului*.⁷⁰ Tendinţa aceasta a ştiinţelor pozitive e cu atât mai de condamnat, cu cât ea e reversul procedurii de *dezabsolutizare*, pe care ştiinţele pozitive l-au exercitat asupra caracterului absolut cu care se prezintă filosofia şi mai ales religia. În timp ce acestora li se face cel mai necruţător proces tocmai pe tema noţiunii de absolut cu care operează, noţiune inaccesibilă raţiunii pozitive şi, deci, inacceptabilă din punct de vedere ştiinţific, aceleaşi ştiinţe pozitive tind să dea caracter de *adevăruri absolute* simplelor lor ipoteze. Aici este de altfel una din sursele capitale ale conflictelor dintre ştiinţă şi religie, deşi se va conveni că vina este pe de-a-ntregul de partea şti-

⁷⁰ Această problemă a tendinţei de absolutizare a relativului urmărit de ştiinţele pozitive în dauna filosofiei şi a religiei a făcut obiectul unei ample discuţii critice la congresul filosofilor din Praga din anul 1934, şi discuţia, la care au participat, cu autoritate şi competenţă, cei mai de seamă reprezentanţi ai filosofiei, între care au excelat Jacques Chevelier, de la Universitatea din Grenoble, şi compatriotul nostru Ioan Petrovici, s-a tranşat în sensul unui veto categoric opus acestui procedeu nepermis al ştiinţelor exacte, problema absolutului fiind de apanajul, perfect îndreptăţit, numai al filosofiei şi religiei.

inţei, care, sub nici un motiv, nu trebuie să-şi părăsească caracterul său ipotetic şi relativist.

Dar dacă aşa stau lucrurile, de unde atunci acea *certitudine absolută* pe care şi-o descrie „ştiinţa pozitivă” pentru afirmaţiunile sale, refuzând această certitudine când e vorba de datele credinţei? Şi iarăşi, de unde afirmaţia, tot atât de gratuită, că ştiinţele pozitive sunt singurele deţinătoare ale *adevărului*, contestând acest drept religiei? Fiindcă, dacă „absolutul” este inerent şi absolut *necesar* credinţei, el este şi *inaccesibil* şi *incompatibil* ştiinţelor pozitive. Iar în ceea ce priveşte adevărul, noi am văzut că el nu poate fi decât cel *logiceşte* posibil, adevăr de care se împărtăşesc, deopotrivă, toate întreprinderile noastre ştiinţifice, deci, inclusiv cele teologice, odată ce sunt respectate obligaţiile lui formale.

Cauze reale ale conflictului ştiinţă-credinţă

De unde dar atunci, nu numai posibilitatea, dar şi asiduitatea acestor conflicte între ştiinţă şi religie, între datele credinţei şi cele ale cunoştinţei? Căci, *normal* şi *formal*, această posibilitate este *exclusă*. Că ea se întâmplă totuşi, şi destul de frecvent încă, se datorează unor cauze prea puţin ştiinţifice de cele mai multe ori, dacă nu direct „*antiştiinţifice*”, cum este cazul deseori. Dintre aceste cauze vom enumera doar câteva. În primul rând vechile resentimente din timpul dominaţiei scolastice, care s-au păstrat încă, cu un permanent „*memento*” al luptei dintre ştiinţă şi credinţă. Şi deşi teologia modernă şi-a modificat total felul de luptă, abandonând vechile metode scolastice şi făcând din principiul *libertăţii de gândire* propria sa armă de luptă, vechile resen-

țimente continuă, încă. Ceea ce dovedește că nu *motivele teoretice* sunt acelea care animează și prezidează această atitudine, ci altele, de ordine *pasională*, practică sau politică. E știut doar faptul că animozitatea politică față de catolicism a menținut și menține încă atitudinea de ostilitate față de creștinism. E cunoscută toată lupta pe care *Voltaire*, care era un om religios în fond, a dus-o contra catolicismului și, prin deviație, contra religiei creștine, luptă pe care el a concretizat-o în acea lozincă de dispreț aruncată bisericii creștine romano-catolice: „Ecrasez l'infame”. Și e știut iarăși că toată acerbă luptă („științifică”!) dusă de *Ernest Heckel*, fanaticul vulgarizator al doctrinei materialiste, contra creștinismului, are ca motiv de plecare și justificare, în primul rând, lupta sa contra dominației politice a Bisericii catolice în Europa și în special în propria sa țară, Germania, Biserică catolică pe care el o declară drept „inamică a civilizației și a patriei sale” în chiar prefața vestitei sale scrieri: „Les enigmes de l'Univers”.⁷¹

Aceleași motive de maladivă aversiune față de catolicismul dominant și opriment le mărturisește un alt fanatic de-tractor al creștinismului, care a fost *Friederich Nietzsche*.⁷²

Cum de aceleași motive etico-politice e animată toată lupta anticreștină dusă de curentele democratico-socialiste în sensul unei artificiale antinomii create între *democrația politică* și *teocrația creștină*, luptă ajunsă la formele brutale ale comunismului instalat în Rusia, în care realitatea creștină și cea religioasă, în genere, este expulzată cu forța dintre realitățile umane, psihologice sau sociale.

⁷¹ Ernest Heckel: „Les enigmes de l'Univers”, Cap. I: „Organisation de l'État”, p. 9-10.

⁷² Friederich Nietzsche: „Der Antichrist - Versuch einer Kritik des Christentums”.

Aceleași luptă și din aceleași motive de dominație laico-practică este dusă de organizațiile *masonice mondiale*, care sub haina *Deismului* și *Interconfesionalismului* duc și conduc cea mai susținută luptă contra conștiinței religioase, care nu poate exista decât prin acceptarea unei *concepții personale* a Divinității și sub expresia *pozitivă* a unei religii, în speță, a religiei *absolute*, care e cea creștină.⁷³

Toate aceste mișcări și curente sunt însă de evidentă origine și natură politico-practică, și nu au de a face decât foarte puțin cu motivele teoretice pe care ele le invocă. Și totuși ele sunt, în cele mai multe cazuri, acelea care *întrețin* atmosfera de ostilitate între dictatele rațiunii și cele ale credinței, între datele științei și cele ale religiei. Lor li se adaugă și pricini de natură strict *personală*, cum ar fi, spre exemplu, stările *morbide*, sau *anormale* ale unora dintre oamenii lipsiți de sentimentul religios, de sesizarea Divinului. Adică, ceea ce se cunoaște sub denumirea generică de *ateism*. Am denumit anume ateismul ca o formă strict personală de gândire a câtorva anomalii, fiindcă, propriu-zis, ateism pornit din motive teoretice nu există. Ateismul e o chestie de *climat psihologic*, și nu un postulat logic.⁷⁴ Numai cine este lip-

⁷³ Asupra acestei chestiuni a se vedea capitolul asupra francmasoneriei din lucrarea mea: „Iconoclaști și Apostoli”, București, 1932. Precum și Dr. N. Paulescu, capitolul asupra Francmasoneriei, în lucrarea sa: „Spitalul, Coranul, Talmudul”, vol. II, 1913, București. Asupra rostului mondial al francmasoneriei a se consulta lucrarea mai recentă de Robert Vallery Radot: „Dictature de la Maçonnerie”, 14 ediție, Paris, Grasset, 1935. În românește a se vedea Corneliu Zăvoiu: „Francmasoneria”, vol. I, Lugoj, 1934. [Ulterior au apărut multe lucrări dedicate fenomenului masonic, printre care și Francmasoneria. O nouă viziune asupra istoriei lumii civilizate, Ed. Europa, 2001. În acea lucrare, capitolul despre relația dintre Francmasonerie și Biserică prezintă punctul de vedere masonic. — n.n.].

⁷⁴ Asupra acestei chestiuni, vezi mai larg în lucrarea mea: „Cultură și religie”, București, 1927, cap.: „Știință și religie”.

sit în structura lui genuină de această posibilitate, de această facultate de a sesiza divinul în lume și în propria sa ființă, numai acela este, în adevăr, ateu. Acest lucru îl recunosc și-l denunță înșiși atei de marcă, care, sesizându-și propria lor infirmitate, de a fi lipsiți de sentimentul religios, circumscriu cazul la un proces de anormalitate psihologică, și nu de necesitate logică. O recunoaște și o spune aceasta cunoscutul filosof biolog *Felix Le Dantec*, profesor la Sorbona, care, în lucrarea sa: „L'Athéisme”⁷⁵, lucrare care vrea să fie o fundamentare, dar și o justificare a ateismului, scrie: „Sunt ateu, cum sunt breton; cum este cineva blond sau brun, fără să o fi voit.” „Oricât scotocesc amintirile mele, nu găsesc în ele ideea de Dumnezeu. Aceasta este o infirmitate, o monstruozitate chiar. Dar sunt astfel de infirmități cu care sunt înzestrați, din naștere, unii oameni, erori fundamentale, care aparțin ființei lor, cum le aparțin gura, nasul sau urechea. Astfel de ființe lucrează instinctiv după natura lor și se supun conștiinței lor (psihologice) fără a mai întreba în ce măsură conștiința aceasta se acordă sau nu cu logica.” Deci, o mărturisire francă, care, cu tonul ei de vădită ironie, nu e mai puțin o recunoaștere și un adevăr. Starea atee a unora dintre noi, acolo unde ea este în adevăr, constituie o infirmitate în structura psihologică a respectivului ins. Infirmitate de care, dacă el nu poate fi făcut responsabil, e cert că nici nu o poate socoti drept o prerogativă a sufletului și nici o normă a rațiunii. Cum vor să o facă acei dintre atei care nu-și iau prea în tragic infirmitatea sufletului lor.⁷⁶ Aceștia vor să tră-

⁷⁵ Felix Le Dantec: „L'Athéisme”. Bibliothèque de Philosophie scientifique, Paris, Flammarion.

⁷⁶ André Lorulot: „Pourquoi je suis athée?”. Bibliothèque du „Libre Penseur”, Paris.

iască din plin viața de aici și de aceea își închid ochii la toate avertismentele și chemările rațiunii, care le vorbesc despre o realitate și o viață de dincolo. Cum făcuse deja mai demult faimosul lor precursor: veselul *Epicur*, care încredințase pântecelui toată filosofia vieții, conform adagiului care-i rezuma toată învățătura: „edite, bibite, post mortem nulla voluptas”.

Criteriu care, adoptat apoi de discipolii săi, din toate timpurile, începând cu materialistul *Ludwig Feuerbach*, părințele de fapt al materialismului economic și, deci, al marxismului, cu vestita lui formulă că „omul este ceea ce mănâncă”, odată ce el „gândește cu pânțelele”⁷⁷ și sfârșind cu confesiunea mai nouă a lui *André Lorulot* din „Pourquoi je suis athée?”⁷⁸, că, în definitiv, tot ateismul la aceasta se reduce „de a lăsa pe om să trăiască și să trăiască cât mai repede și cât mai... liber”, arată că, în fond, toate considerentele pe care se reazimă și de la care pornește ateismul sunt de natură etico-practică și nicidecum teoretică, cu toată butada

⁷⁷ Formula lui Feuerbach își datorește fama jocului de cuvinte, propriu limbii germane, dintre verbul „essen” - a mânca și „sein” - a fi, care au aceeași consonanță, de unde și identitatea dintre cuvinte și cea de înțeles din fraza: „Der Mensch ist was er isst” (Omul este ceea ce mănâncă) și care este o variantă a formulei, tot atât de brutale, pe care L. Feuerbach, părințele idealismului „economic” de astăzi, o exprimase în cunoscuta lui frază: „Der Mensch denkt mit den Magen” - Omul gândește cu pânțelele.

⁷⁸ André Lorulot: „Pourquoi je suis athée?”. Bibliothèque du „Libre Penseur”, Paris, 1933. „Șeful” liber-cugetătorilor francezi, convine el însuși, în prefața acestei lucrări de facilă polemică anti-teistă, că motivele ateismului său sunt mai mult de ordine practică decât teoretică: „Vreau să vorbesc despre Dumnezeu? Am deci timp de pierdut? Fiindcă, dacă el nu s-a sinchisit deloc de mine, de ce m-aș ocupa eu de el? Eu n-am decât o sarcină de îndeplinit în lume: de a trăi. Sarcină destul de ingrată și deșartă. Și repede... A trăi, în sfera mea. Din clipa în care încerc s-o părăsesc, mă lovesc cu fruntea de necunoscut. Toate eforturile mele rămân inutile sau aproape: eu nu pot să mă cunosc decât pe mine. Și, și pe mine: prost.”

lui Lorulot că „omul este ateist prin sentiment și devine ateu prin raționament”⁷⁹. Netemeinicia unei atari afirmații rezultă, de altfel, din însuși faptul că ateismul nu-și poate găsi o legitimare teoretică, toată geneza și structura lui ducându-ne, mereu, spre surse practice.

Teoretic, deci, nu se poate explica și nici justifica conflictul dintre știință și religie, dintre credință și rațiune, chiar dacă acest conflict subzistă ca o veche și îndărătnică moștenire a trecutelor veacuri. În fond, conflictul există între *felul de a gândi al unora dintre reprezentanții științei și între felul de a face teologie al unora dintre reprezentanții religiei*. Dar de aici și până la a se vorbi de o *opозиție organică* între știință și religie, cum se face, nu numai din partea științelor pozitive⁸⁰, dar și din partea unor reprezentanți ai științei teologice⁸¹, este o fundamentală deosebire. După cum tot atât de netemeinică este și încercarea de a distinge între două feluri de mentalitate: una *prelogică*, a primitivilor, care a creat religia, și alta *logică*, a civilizațiilor, care a creat știința, încercare făcută de școala sociologică, fie comtiană⁸², fie durkheimiană⁸³. După cum tot atât de netemeinică s-a arătat a fi și tentativa kantianismului de a mărgini, în chip absolut, proble-

mele religioase numai la sfera practică, rezervând științei toate problemele teoretice⁸⁴. Fiindcă, cu tot caracterul personal-practic pe care-l au preocupările religioase, totuși ele nu se pot concepe fără adâncuri și motivări teoretice⁸⁵. Chiar încercările mai noi de a reduce realitățile religioase la activitatea „subconștientului”⁸⁶ și a „iraționalului”⁸⁷, nu au putut smulge religiei ceea ce *organic* îi aparține: permanentul contact, strânsa legătură cu *raționalul*.⁸⁸

Raportul dintre religie și știință e mai degrabă unul de *reciprocă conciliere și sprijinire* și nu unul de opoziție și excludere, chiar dacă rămâne de discutat încă *felul* cum urmează să se conceapă acest raport. Căci el poate fi conceput, fie ca un *parallelism* între două domenii bine distincte, cel al *cunoștinței* de o parte și cel al *valorii* de altă parte, cum o vrea kantianismul, fie prezentându-se ca două puteri *autonome*, limitative sau eterogene⁸⁹, cum le concepe filosoful *Emile Boutroux*, sau ca „două chei diferite pentru deschiderea misterelor naturii”, cum le numește *William James*, sau ca o *etajare* a posibilităților noastre de cunoaștere, mergând de la cunoașterea discursivă pozitivă a lucrurilor și urcându-ne până la cunoașterea de sinteză a *principiilor, esențelor și valorilor*, care e cunoașterea filoso-

⁷⁹ André Lorulot: op. cit. La începutul „Avant-Propos”-ului.

⁸⁰ I.W. Drapper: „Les conflits de la science et de la religion”. Alcan, Paris, 1908, ediția 12-a.

⁸¹ Cum, în speță, este cazul cu Albert Ritschl, vestitul dogmaist protestant și școala lui. A se vedea asupra acestei direcții păreri foarte judicioase ale lui *Emile Boutroux* în „Science et religion”.

⁸² Manieră preconizată de întemeietorul pozitivismului, Auguste Comte, prin enunțarea celor trei faze prin care ar fi trecut mentalitatea umană: faza primitivă, sau a copilăriei omenirii, care a născut religia; faza mijlocie, a tinereții omenirii, care a născut filosofia; și faza maturității, care e cea de acum, sau faza pozitivistă, care a născut știința.

⁸³ Lewy Brühl: „La mentalité primitive”. Alcan, Paris, 1926.

⁸⁴ Im. Kant: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”.

⁸⁵ P.W. Schmidt: „Menschheitswege zum Gotterkennen”. München, 1923.

⁸⁶ William James: „L'expérience religieuse”, în traducerea franceză a lui Abauzit. Alcan, Paris.

⁸⁷ Rudolf Otto: „Le Sacré” – L'élément non-rational dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel”, Paris, Payot, 1929.

⁸⁸ Ioan Gh. Savin: „Ființa și originea religiei”. Capitolul: „Apriorismul psihologic”, pag. 54-64.

⁸⁹ Emile Boutroux: „Science et religion dans la philosophie contemporaine”, p. 266.

fică și cea religioasă, cum o concepe neotomistul *Jaques Maritain*⁹⁰ sau neo-fichtianul *Münsterberg*⁹¹. Varietate de concepții care nu exclude, ci, din contra, implică intima legătură care există între cugetarea religioasă și cea științifică.

De altfel chiar felul cum s-au comportat și se comportă oamenii de știință pozitivă față de cugetarea religioasă e de natură de a ne da un răspuns direct și concludent asupra acestei mult și mereu discutate probleme.

CAPITOLUL IX

Religia și oamenii de știință

Dacă, într-adevăr, între datele și postulatele religiei și cele ale științei ar exista o fatală și organică contradicție, cei dintâi care ar trebui să o simtă și să se lovească de ea ar trebui să fie oamenii de știință. Adevărații oameni de știință însă, creatorii și protagoniștii ei, nu vulgarizatorii, la propriu și la figurat, care, stăpâni, prin munca și geniul marilor lor înaintași pe câteva din mulțimea tainelor naturii, se cred în drept a trage, ei, concluzii pe care înaintașii lor nu le-au tras, și a formula, ei, teorii, pe care, aceștia, cei dintâi, le-ar fi repudiat.⁹²

Căci, dacă cercetăm pe acești protagoniști și mari realizatori în diferitele ramuri ale științelor exacte, pe care adesea ei înșiși le-au și creat, iată ce vedem: toți, sau, având în vedere și rarele excepții, aproape toți aceștia au crezut în Dumnezeu, creatorul lumii și al legilor ei de guvernare, creatorul omului și proniatorul lui în această lume și în una viitoare.

⁹⁰ Jaques Maritain: „Distinguer pour unir, ou les Degrés du Savoir” dans: „Bibliothèque française de philosophie”. Paris, Desclée, 1932.

⁹¹ Hugo Münsterberg: „Philosophie der Werte”. Leipzig - Barth, 1908, Cap. „Die Daseinwerte”, pag. 83 și „Gotteswerte”, 395.

⁹² Cazul e caracteristic pentru Darwin, socotit de urmași și discipoli drept autor al teoriei descendenței omului din antropoide, concluzie pe care el n-a tras-o și teorie pe care el n-a formulat-o niciodată: mai mult încă, pe care el a combătut-o. „Eu n-am mers niciodată, zice Darwin însuși, în una din scrisorile sale, până la ateism, adică până la a nega existența lui Dumnezeu. Pentru explicarea Universului și a omului trebuie admis, ca necesară, o cauză primară, personală și inteligentă.” Sub acest raport, el revendica pentru sine denumirea de teist și repudia pe cea de ateist. „La Vie et la Correspondence de Darwin”, de Varigny, T. I, p. 363 și 366, citat după: Dr. N. Paulescu: „Traité de Physiologie médicale”, vol. III, ed. I, p. 924.

Astfel, începând șirul cu reprezentanții științei moderne, și lăsând la o parte pe cei ai lumii antice și ai evului mediu, credincioși au fost: *Blaise Pascal*, creatorul matematicii moderne; *Isac Newton*, creatorul mecanicii moderne; *Lavoisier* al chimiei organice, *Liebig* al celei anorganice; *Volta*, *Bunsen* și *Ampère*, întemeietorii electricității statice și dinamice; marele *Pasteur*, al microbiologiei; *H.R. Rose* și *de Frèresenius*, creatorii chimiei analitice; *Clausius* și *Robert Mayer*, ai termodinamicii; *Copernicus*, *Thycho de Brache* și *Kepler*, creatorii astronomiei moderne; *Linée*, al botanicii; *Karl von Baër*, al zoologiei și marele *Cuvier*, al geologiei și paleontologiei; *Ranke* și *Mommsen*, creatorii istoriei moderne; *Humboldt* și *Ratzel*, ai geografiei și etnografiei; *Latreille*, al entomologiei; *Virchow*, al fiziologiei și embriologiei; *Quatrefages* și *Theodor Waitz*, ai antropologiei; *Descartes*, *Leibniz* și *Kant*, ai filosofiei; *Euler* și *Reimann*, *Gauss* și *Cauchy*, *Hermite* și *Iosef Bertrand*, marii matematicieni; *Herschel*, *Arago*, *Mädler* și *Sechi*, marii astronomi și fizicieni; *Laplace*⁹³, ingeniosul autor al teoriei cosmologice, care-i poartă numele;

⁹³ În chip greșit Laplace este socotit ateist sau chiar indiferent religios. Adevărul este că Laplace, teist convins, fără a exclude pe Dumnezeu din opera creației, îl concepe ca necesar numai în creația elementelor prime și în fixarea legilor generale, care au prezidat mișcarea și tocmita materiei și nu intervenind mereu și în fiecare din etapele creației, cum rezultă din cosmogonia biblică. Părerea aceasta nu este însă ateistă și nici măcar anticreștină, deoarece ea a fost exprimată și de anumiți scriitori creștini, fără ca prin aceasta ei să fi venit în conflict cu doctrina oficială a bisericii. E destul ca între aceștia să citez pe nimeni altul decât pe Toma de Aquino, care nu a fost socotit îndepărtat prin aceasta din sânul bisericii. Faimosul răspuns dat de Laplace lui Napoleon, că el n-a avut nevoie de Dumnezeu în teoria sa, dacă el a fost dat în adevăr, nu are decât acest înțeles. În ipoteza imaginată de el n-a avut nevoie de prezența lui Dumnezeu, pentru a explica formarea lumii. Aceasta însă nu exclude pentru Laplace necesitatea existenței lui Dumnezeu, creatorul primei mase de materie și al legilor ei de mișcare.

Fay și *Wolff*, astronomi, corectorii și completatorii teoriei laplasiene; marele *Le Verrier*, descoperitorul prin calcul al existenței planetei Neptun, și *J. Galle*, descoperitorul pe firmament al enigmaticei planete; *Denis Papin* și *James Watt*, primul, descoperitorul forței elastice a vaporilor, cel de al doilea, al mașinii cu aburi; *Boyle* și *Pristley*, chimiștii care au inaugurat căile experimentale ale chimiei moderne; *Toricelli* și *Mariotte*; *Celsius* și *Reaumur*; *Galvani* și *Franklin*, deschizătorii de drumuri ai fizicii moderne; *von Haller* și *Bichat*, mari medici și naturaliști; *Russel Wallace*, marele naturalist, contemporanul lui Darwin, și cei doi *De Juissieu*, contemporanii lui Linée și, ca și el, mari botaniști; *Branly*, marele fizician și chimist francez, și *Bradley*, marele astronom și fizician englez; *von Berzelius*, *Boerhaave* și *Chevreul*; *Huyghens* și *Maxwell* și marele *Thomson*, devenit lord *Kelvin*; și *Biot*, și *Fresnel*, și *Tyndal*, și *Helmholtz* și *Milne-Edwards*, *Bischof* și *Bequerel*; și marele *Faraday* și *Gay-Lussac*, *Thenard*, *I.B. Dumas*, *Berthelot* și *Würtz*; toți, mari chimiști, astronomi, fizicieni, matematicieni, medici și naturaliști; și *Buffon*, *De Blanville*, *Etienne* și *Isidore Geoffroy Saint-Hillaire*; *Louis Agassiz*, *Gratiolet* și cei doi *Broignard*, tatăl și fiul; și *Elié de Beaumont*, *van Beneden*, *De Bonard*, *De Lapparent*, *Laënnec*, *De Verneuil*; *Claude Bernard* și *Darwin* însuși⁹⁴, toți mari fizicieni, chimiști, matematicieni,

⁹⁴ Cum am arătat și într-o notă anterioară, atât atitudinea personală a lui Darwin față de problema existenței lui Dumnezeu, cât și influența darwinismului asupra creștinismului au fost în mare măsură exagerate și chiar denaturate. În ce privește pe Darwin, personal el se mărturisește a fi deist. Între altele și din următoarele considerente: „O altă cauză a credinței în Dumnezeu, zice el în una din scrisorile sale particulare, publicate de Varigny, care se impune rațiunii și instinctelor noastre mă impresionează prin greutatea sa. Ea provine din extrema dificultate de a se considera viitorul ca

astronomi, fiziologi, medici și naturaliști; *Roëntgen*, descoperitorul razelor ce-i poartă numele, și *Curie*, descoperitorul radiumului, care i-a făcut atâta faimă, și *Klaproth*, descoperitorul uraniului; și *Heinrich Hertz*, descoperitorul misterioaselor unde, care au înlesnit telegrafia și telefonul fără fir, și *Thomas Edison*, prodigiosul inventator american, și *Fabre*, marele prieten al micilor viețuitoare, insectele, și *Camille Flammarion*, popularul astronom, îndrăgit, al stelelor; și ca să cităm și de la noi, românii, dintre iluștrii dispăruți: *Istrati*, marele chimist, sau *P.B. Hajdeu*, marele istoric și filolog, sau *N. Paulescu*, marele fiziologist, sau *Ștefan Minovici*, chimistul emerit⁹⁵; toți aceștia, matematicieni, astronomi, fizicieni, chimiști, medici, filosofi sau istorici; geologi, paleontologi sau antropologi; botaniști, zoologi sau entomologi; biologi, psihologi, fiziologi, toți oameni de știință exactă, lamura lor, creatori în toate domeniile în care se ramifică această știință exactă; toți aceștia și mulți, foarte mulți încă dintre ei, pe care nu i-am mai putut cita⁹⁶, ca și atâția alții, dintre cei ce

rezultatul unui destin și al unei necesități oarbe. Meditând asupra acestui lucru eu mă simt silit a admite o cauză primară dotată cu un spirit inteligent, analog sub anumite raporturi inteligenței omenești”. Citat după Dr. N. Paulescu: „*Traité de Physiologie médicale*”, vol. III, ed., p. 924. În ce privește atitudinea și influența darwinismului asupra creștinismului, a se vedea: Victor Monod: „*Dieu dans l'Univers*”, Paris, Fischbacher, 1933, cap. IV: „*Declin du mécanisme newtonien*”. De asemenea, studiul meu: „*Creștinismul și gândirea contemporană*”.

⁹⁵ Testamentul științific lăsat de profesorul Ștefan Minovici, elevilor și urmașilor săi, este o minunată pagină de confesiune creștină a omului de știință, care a desprins sensul vieții din cuvântul Evangheliei. „Urmașilor și elevilor mei, zice profesorul Minovici, le recomand să aprecieze cuvintele Mântuitorului: «Eu sunt lumina lumii. Cel ce urmează mie, nu va umbla în întuneric și va avea lumina vieții». Prin aceasta vă veți asigura timpul vieții și al activității voastre. Ridicați-vă în viața spirituală, care înalță, și a jertfei, care înobilează. Fără ideal, nici o muncă constructivă, nici o energie creatoare. Ca să nu greșiți, ascultați întotdeauna de glasul conștiinței: conștiința e sufletul și sufletul e divin...”

sunt în viață și stau în fruntea specialităților lor științifice, toți au fost și sunt oameni de marcată *credință religioasă*. Evident, nu toți au crezut și cred după normele și practicile statornicite de biserica creștină. Cei mai mulți dintre ei însă au fost fii drept credincioși ai bisericii, căreia i-au și aparținut cu tot sufletul, fără a veni prin aceasta în conflict de conștiință cu știința lor.⁹⁷

Și pentru a ilustra mai bine spusele noastre vom da câteva pasaje din mărturiile unora dintre ei, în legătură cu credința lor religioasă.

Astfel, de la *Galileo Galilei* (1564-1642), de a cărui opri-

⁹⁶ (de la pag. 142) Prof. Dr. Dennert în lucrarea sa: „*Die Religion der Naturforscher*”, apărută pentru prima dată ca răspuns „*Enigmei universului*” ale lui Haeckel în 1896 și de atunci mereu reimprimată și adăugită, ajungând în 1925 deja la a 9-a ediție și pe care o utilizăm și noi, dă o foarte bogată și documentată expunere a atitudinii religioase avută de aproape toți oamenii de știință exactă din epoca modernă. Dennert își întemeiază informațiile sale, foarte scrupuloase de altfel, fie pe răspunsurile personale primite de la o parte dintre savanții la care s-a adresat, fie utilizând pasaje caracteristice din scrierile pe care aceștia le-au publicat. Utilizăm pe lângă această lucrare a lui Dennert, și o altă mai veche, a scriitorului catolic A. Farges: „*L'idée de Dieu d'après la raison et la science*”, ca și extrem de interesantul studiu al lui N. Paulescu: „*Ame et Dieu*”, studiu reimprimat în vol. al III-lea al tratatului său de „*Fisiologie medicală*”, sub titlul: „*L'idée de Dieu dans la science*”. Pr. Prof. Toma Chiricuță ne-a dat în lucrarea sa: „*Religia omului de știință*”, apărută în 1935 în a doua ediție, interesante date asupra acestei probleme, utilizând în special lucrările lui Dennert și N. Paulescu, care chiar și prefătează prima ediție a cărții. Interesante date asupra aceluiași subiect ne dă și M. Eymieu în lucrarea: „*La part des croyants dans les progrès de la science*”, 2 vol. De asemenea, date interesante asupra aceluiași subiect ne dă lucrarea ilustrului fiziolog rus Elie de Çion: „*Dieu et science*”, Paris, Alcan, 1910, precum și Dr. Murat: „*L'idée de Dieu dans les sciences contemporaines*”, 2 vol.

⁹⁷ Asupra acestui subiect și, privind în special, perioada patristică și cea a evului mediu, a se vedea lucrarea „*Savants et Chrétiens*” a abatelui catolic Th. Ortolan, Paris, Delhomme, 1898, și cea, citată deja, a lui M. Eymieu: „*La part des croyants dans les progrès de la science*”.

sale științifice contrare bisericii s-a făcut și se face încă atâta caz, deși cu totul pe nedrept⁹⁸, avem această mărturie făcută către prietenul său *Castelli*: „Sfânta scriptură și natura vin amândouă de la Dumnezeu; aceea, ca un dar al Sfântului Spirit, aceasta, ca o dovadă a poruncilor Lui divine”.⁹⁹ Marele *Kepler*, pentru care Dumnezeu era atât de viu și de prezent în opera creației, încât el spunea că „cercetând legile acestei creații i se pare că aproape atinge cu mâinile pe Dumnezeu”, își încheie unul din ultimele capitole ale faimoasei sale lucrări: „*Harmonici Mundi*”, operă cu care el își încununa întreaga sa operă de peste 30 de ani de activitate în domeniul astronomiei, cu următoarea rugăciune, care este un splendid imn închinat Dumnezeirii: „Îmi rămâne acum ca, desprinzând ochii mei și mâinile mele de pe tablele de demonstrații, să-i ridic către cer și într-un spirit de adâncă devoțiune și cucernicie să invoc pe Părintele lumi-

lor: O tu, care prin lumina naturii deștepti în noi dorul după lumea grației, așa că, prin ea, tu ne ridici la lumea gloriei, îți mulțumesc ție, Stăpâne și Creator, de bunurile ce mi-ai hărăzit prin vederea operei tale și de înălțarea sufletească ce mi-ai îngăduit prin contemplarea operei mâinilor tale.

Am terminat opera mea științifică, utilizând toate forțele mintale pe care tu mi le-ai dat. Eu am arătat celor ce vor citi această carte, gloria operelor tale, atât pe cât limitele minților mele au putut să prindă ceva din a lor infinitate. Sufletul meu a căutat să redea toate acestea cât mai corect posibil. Dar dacă eu, vierme, născut și crescut în mocirla păcatelor, am spus ceva nedemn de sfaturile tale, atât cât tu voiai să le faci cunoscute oamenilor, ajută-mi și mie ca să le pot îndrepta în opera mea. Iar dacă, răpit de frumusețea admirabilă a operelor tale, eu m-am arătat mai îndrăzneț, sau dacă eu am iubit prea mult gloria mea față de oameni într-o operă destinată gloriei tale, iartă-mă cu milă și îndurare”.¹⁰⁰

adevăr, a fost supus formulei abjurării și a fost condamnat la închisoare și recitirea, o dată pe săptămână, timp de 3 ani, a celor 7 psalmi ai pocăinței, iarăși nu, deoarece, chiar a doua zi, după darea sentinței de retractare din partea tribunalului inchiizitorial, Galileu a fost autorizat a părăsi apartamentele Sf. Oficiu, unde fusese deținut în timpul procesului, și lăsat liber să se ducă la prietenul său, Ducele de Toscana, și de acolo, la vila sa d'Arceti unde, trecut cu mult de vârsta de 70 de ani, a trăit retras, fără a mai profesa la catedră, atins fiind de orbire și primind în tot acest timp o pensie de întreținere din partea papei, pensie ce i s-a servit până la moartea sa. Toate celelalte amănunte, cu cât mai tragice, cu atât mai fantastice, sunt simple invenții ale fanaticilor, care vor să mențină adversitatea între religie și știință. Cazul cu Galileu se va repeta în parte cu Descartes și opera sa „*Le Monde*” față de care s-au inventat aceleași legende de teroare, retractare, renegare etc.

⁹⁸ (de la pag. 144) Dr. E. Dennert, op.cit.: p. 22: Cei ce vor voi să vadă în această mărturie a lui Galileu o simplă acomodare sau o ironie, n-ar trebui să uite că e vorba aici de corespondența intimă a lui Galileu și ca atare nu era locul nici de ironie și nici intenția de „publicitate”.

¹⁰⁰ *Harmonici Mundi*, Liber V. Epiphomena, p. 243. Citat după Victor Monod: „Dieu dans l'univers”, Paris, 1933.

⁹⁸ În privința lui Galileu și astăzi circulă cele mai bizare și false aserțiuni referitor la poziția sa față de biserică și mai ales referitor la atrocitățile și „martirajul” ce l-ar fi suferit Galileu din partea bisericii catolice. Adevărul e cu totul altfel: Galileu a fost un bun creștin și un adevărat credincios al bisericii catolice. Intrat în conflict cu colegii săi, profesorii de la Universitatea din Padua, în frunte cu vestitul Cremonini, partizan al teoriei ptolomeice, el s-a bucurat de sprijinul și ainiția Papei Paul al V-lea și al Papei Urban al VIII-lea, sub care totuși a fost supus judecății inchiizitoriale. Această judecată se reduce la faptul că dându-i-se autorizare pentru publicarea operei sale: „Dialog asupra celor două mari sisteme ale lumii” în care el lua partea lui Kopernicus față de Ptolomeu, i s-a cerut să-și prezinte în prefață propriul său sistem drept o ipoteză. Ceea ce n-a făcut, deși și luase angajamentul s-o facă. De aici procesul care n-a dus nici la „torturarea” și nici la „abjurarea” convingerilor sale științifice. Torturare, în speță acea faimoasă tragere pe roată, în timpul căreia Galileu, martirizat, ar fi spus celebrele cuvinte: „e pur si muove”. Ea nu a fost rostită nici înainte, nici în timpul procesului, nici după, din simplul motiv că n-a avut cum și când să fie spuse. Deoarece înaintea procesului Galileu s-a bucurat de favoarea de a fi fost găzduit la prietenul său Nicolini, ambasadorul Toscanei, iar după proces, la care el în

Se știe de asemenea de ce adâncă credință religioasă era pătruns marele *Newton* (1642-1727), care alături de *Pasteur* a fost poate unul din cele mai mari genii pe care le-a avut omenirea. Și totuși *Newton* nu și-a socotit opera sa decât un imn de slavă ridicat Divinității ¹⁰¹.

Și dacă unul dintre mărunții urmași ai genialului înaintaș încearcă gluma ieftină că marele *Newton* invocă „brațul lui Dumnezeu” în opera creației, numai pentru a astupa golurile lăsate de legea gravitației universale stabilită de dânsul, acea „*actio in distans*”, iată ce răspunde *Newton* însuși, în cea dintâi dintre scrisorile adresate de dânsul bunului său prieten, teologul englez *Bentley*, lăsat de el ca îngrijitor și editor al operei sale: „Când am scris tratatul meu asupra sistemului cosmic eu am avut în vedere principii care, pentru oamenii luminați, trebuia să servească la stabilirea credinței într-o ființă divină. Și nimic nu mă poate bucura mai mult decât de a vedea că opera mea și-a ajuns scopul. Dar dacă eu am putut aduce, în același timp, și oarecare servicii publicului, aceasta se datorează unei cercetări cu scopuri industriale și unei răbdătoare cugetări.” ¹⁰² Și să nu se creadă că *Newton* postula existența unei ființe divine în sens deist sau teist. Nu. Pentru el, Dumnezeu era *Dumnezeul creștin*, în care el credea după toată dogma și disciplina bisericii. Căci în afară de faptul că el scrisese chiar studii teologice, cum era, spre exemplu, acea interpretare asupra profetului

Daniel și a *Apocalipsei* ¹⁰³, iată o mărturie directă asupra credinței lui adânc creștine: „Noi avem pe profeți, pe apostoli și Mântuitorul Iisus Hristos. Dacă nu ne întovărășim cu ei suntem tot așa de nevrednici de iertare, precum au fost și iudeii”. ¹⁰⁴ Și fiindcă am pomenit alături pe *Newton* de egalul său în geniu, marele *Pasteur* (1822-1895), redăm și asupra credinței lui religioase un pasaj, desprins din chiar discursul lui de recepție la Academia Franceză, discurs rostit la 27 Aprilie 1882: „Se povestește că ilustrul fizician englez *Faraday* în prelegerile pe care le făcea la Institutul regal din Londra evita să pronunțe numele lui Dumnezeu, deși el era profund religios.

Într-o zi, prin excepție, acest nume îi scăpă, și atunci, în fața atitudinii simpatice a auditoriului său, întrerupse prelegerea sa cu următoarea explicație: Se pare că v-am surprins pronunțând aici numele lui Dumnezeu. Dacă aceasta nu s-a mai întâmplat până acum, aceasta se datorează faptului că eu mă consider în aceste prelegeri un reprezentant al științei experimentale; dar *noțiunea și respectul față de Dumnezeu* parvin spiritului meu pe căi tot așa de sigure ca și acelea care ne conduc la adevărurile de ordin fizic.” ¹⁰⁵ Reportând atitudinea lui *Faraday*, e evident că *Pasteur* și-o expunea și explica pe a sa proprie. *Pasteur* scrie: „În noi sunt doi oameni: unul, savantul, care prin observare și rațiune vrea să cunoască tot; și altul, omul credinței, care nu vrea să moară ca un *vibron* și crede că forța din el va *supraviețui* și vai de acel care în starea de imperfecțiune a științei noastre ar face ca unul dintre ei – savantul – să cotropească pe celălalt”.

¹⁰¹ Epitetul de „Confidentul lui Dumnezeu” pe care contemporanii îl dădură marelui lor compatriot, ca și versurile poetului *Alexander Pope*, înscrise pe mormântul lui *Newton*, „Natura și legile sale erau cufundate în somnul nopții. Dumnezeu zise: «să fie *Newton*!» și lumina fu”, arată de ce stimă se bucura *Newton* printre contemporanii săi.

¹⁰² După *Victor Monod*, op. cit., p. 158.

¹⁰³ *Victor Monod*, op. cit., p. 158.

¹⁰⁴ *A. Farges*: „L'idée de Dieu d'après la raison et la science”, p. 249-50.

¹⁰⁵ *Dr. N. Paulescu*: op. cit., „L'idée de Dieu”, p. 293.

Se știe, de asemenea, de ce profund sentiment creștin religios era animat *Cuvier* (1768-1832), marele naturalist, creatorul științei paleontologiei și partizanul nezdrușit al fixității speciilor, transpuse în cadrul voinței divine, creatoare și diriguitoare.¹⁰⁶ După cum se cunosc, iarăși, convingerile adânc religioase și creștine ale adversarului său științific, partizan al teoriei descendenței, *E. Geofroy Saint Hillaire* (1772-1844), care își termina, totuși, scrierile sale cu cuvintele, de adâncă umilință creștină: „Lui Dumnezeu, singur, se cuvine lauda”, și care, deși orbit, la bătrânețe, scria către o prietenă a sa: „Dumnezeu a voit aceasta pentru ca să se împlinească prisosul fericirii mele. Se cade să-i fiu recunoscător, pentru această grație a providenței sale”.¹⁰⁷

Ampère (1775-1836), marele fizician francez căruia îi datorăm atâtea descoperiri în domeniul electromagnetismului, își compusese singur o rugăciune, pe care și-o repeta zilnic: „Dumnezeule! Îți mulțumesc că m-ai creat, răscumpărat și iluminat cu lumina Ta divină, făcându-mă să mă nasc în sânul bisericii catolice. Îți mulțumesc iarăși de a mă fi readus la Tine după rătăcirile mele; eu simt că Tu vrei ca eu să trăiesc pentru Tine și ca toate clipele vieții mele să-ți fie Tine consacrate”.¹⁰⁸ Ca și maestrul său, marele chimist *Humphry-Davy*, descoperitorul potasiului și al sodiului, inventatorul lămpii de siguranță, atât de utilă minerilor, marele *Faraday*, poate cel mai mare experimentator în domeniul fizicii, a rămas toată viața sa un fervent partizan al unei mici secte creștine, pe care el n-a părăsit-o niciodată.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Elie de Çion: „Dieu et science”, cap. IV.

¹⁰⁷ Dr. E. Dennert: op. cit., p. 40.

¹⁰⁸ Paul Buyasse: „Vers la Croyance”, 3-siême ed., Lille, Deselée, 1926, p. 61

Se știe, de asemenea, ce profunde sentimente religioase nutrea *Le Verrier* (1811-1877), genialul descoperitor prin calcul al planetei *Neptun*, care ținea mereu în biroul său de lucru icoana Răstignirea Mântuitorului în fața căreia se prosterna; iar de la contemporanul său, marele astronom *Fay*, avem mărturisiri ca următoarea: „După cum inteligența noastră nu s-a putut face ea însăși pe sine, trebuie să existe o inteligență superioară, din care ea derivă. Și nu riscăm a ne înșela considerând această inteligență drept autor al tuturor lucrurilor; și raportând la dânsa toate aceste splendori ale cerurilor, care ne-au înălțat atât cugetarea, suntem pregătiți a înțelege și a accepta formula tradițională: „Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotțitorul, Creatorul cerului și al pământului.”¹¹⁰

Marele fizician englez *William Thomson* (1824-1907) înnobilit pentru meritele-i științifice și devenit astfel *Lord Kelvin*, spunea că „probele fizice despre o acțiune inteligentă, despre un plan orânduitor din partea divinității s-au înmulțit în așa măsură în jurul nostru, încât dacă, câteodată, îndoielile metafizice ne îndepărtează temporar de la aceste probe, ele revin mereu cu o forță irezistibilă. Ele ne arată că natura este supusă unei voințe libere și că toate lucrurile vii depind de un Creator și de un stăpân etern al lumii.”¹¹¹

Și ca și el, *A. Milne-Edwards*, renumit naturalist, membru al Academiei de științe franceze și profesor de zoologie, trecând de la lumea splendorilor siderale la micile viețuitoare, se întreabă, în prelegerile sale de la Sorbona, asupra „Instinctului inteligenței animalelor”: „Cum e posibil, deci,

¹⁰⁹ (de la pag. 148) Elie de Çion: „Dieu et science”, cap. IV și Dr. Dennert, op.cit., p. 46.

¹¹⁰ Dr. N. Paulescu: op.cit., cap. „Idée de Dieu”, p. 921.

¹¹¹ Dr. N. Paulescu: op.cit., cap. „Idée de Dieu”, p. 921-922.

ca în fața unor astfel de fapte atât de semnificative și atât de puternice să se mai găsească oameni, care să spună că minunile naturii sunt simple efecte ale hazardului sau chiar consecințe fatale ale proprietăților generale ale materiei. Aceste deșarte ipoteze, sau mai degrabă aceste *aberații* ale spiritului, pe care unii le dau, uneori, sub numele de *știință pozitivă*, sunt respinse de *adevărata știință*; naturaliștii nu vor acorda nici un credit unor astfel de ipoteze, și astăzi, ca și pe timpul lui Réaumur, Linée, Cuvier și al atâtor altor oameni de geniu, ei nu-ți vor putea da seama de fenomenele la care sunt martori, *decât atribuind opera creației acțiunii unui Creator*.¹¹² Și, ca și Milne-Edwards, Claude Bernard, unul dintre cei mai iluștri făuritori ai fiziologiei și medicinei experimentale, poate „cel mai mare spirit științific al secolului al XIX-lea”, cum îl socotește Nicolae Paulescu¹¹³, scrie în legătură cu fenomenul vieții: „În realitate noi nu asistăm la nașterea nici unei vieți; noi nu vedem decât continuarea periodică a vieții. Rațiunea acestei creații aparente nu este în prezent; ci în trecut, la *origine*. Noi n-o vom găsi în cauzele *secunde* sau *actuale*; trebuie s-o căutăm în *cauza primară*” („Leçon sur les phénomènes de la vie”, Tom. I, p. 331)¹¹⁴. La fel, marele anatomist fiziologist Cruveilhier spune că: „Un tratat de anatomie e cel mai frumos imn ce a fost dat omului să-l cânte în onoarea *Creatorului* (citât după N. Paulescu).

Și studiind această viață la animale, la cele mai minuscule dintre ele, la *insecte*, fondatorul entomologiei, Latreille (1762-1833), scrie, în al său *Curs de entomologie*, Paris, 1831: „Legile care cârmuiesc societățile de insecte formează un sistem combinat cu înțelepciunea cea mai profundă,

stabilită *primordial* și cugetarea mea se ridică cu respect *religios* către această *rațiune eternă*, care, dând existență la atât de felurite viețuitoare, a ținut să le perpetueze generațiile”.¹¹⁵ La fel cu fondatorul entomologiei cugetă și marele său confrate de specialitate, Fabre (1823-1915), care își încheie ale sale „Souvenirs entomologiques” cu mărturisirea, de o atât de impresionantă sinceritate și putere de adevăr: „Dacă cred în Dumnezeu? Nu. Eu nu cred în El. *Eu îl văd!*”¹¹⁶ Și ca și Fabre și atâția alții din marii învățați, marele nostru compatriot, savantul fiziologist Nicolae Paulescu (1896-1931) își încheie vol. III al prețioasei sale lucrări: „Traité de Physiologie médicale” cu celebrele cuvinte: „A demonstra existența unei cauze primare a vieții – cauză imaterială, unică și infinit înțeleaptă – iată țința supremă către care tinde Fiziologia. Această cauză primară este: *Dumnezeu*. Omul de știință nu poate, deci, să se mulțumească a zice: „Cred în Dumnezeu”, ci trebuie să afirme” „*Știu că este Dumnezeu*”.¹¹⁷ Astfel de citații s-ar putea extinde la infinit, fiindcă pentru atâția oameni de știință exactă credința religioasă, și anume *credința creștină*¹¹⁸, a fost o *vie realitate*, care nu numai că nu le-a fost zdruncinată de activitatea și convingerile lor științifice, ci le-a fost întărită și adesea impusă de acestea.

¹¹² Dr. N. Paulescu: op.cit., vol. III, p. 920.

¹¹³ Paul Buyse: „Vers la Croyance”, p. 106.

¹¹⁴ Dr. N. Paulescu: op.cit., vol. III, p. 116.

¹¹⁵ „Eu sunt creștin, adică eu cred în Dumnezeirea lui Christos” zicea despre sine marele matematician Cauchy (1789-1856), iar Robert von Mayer, descoperitorul legii conservării energiei, zicea: „Din toată inima spun și accentuez: o adevărată filosofie nu poate fi decât o prefață pentru religia creștină”. Pe lângă aceasta se știe că atâția dintre acești savanți au fost clerici, ca matematicianul Laplace, sau astronomul Zecchi, botanistul Agardy, iar alții, teologi și apologeți creștini, ca Priestley, Celsius, Rüttemyer și Newton însuși și atâția alții. Date mai precise asupra acestei chestiuni în lucrarea lui Eymieu: „La part des croyants dans les progrès de la sciences” și Prof. Dr. E. Dennert: „Die Religion der Naturforscher”.

¹¹² După Dr. N. Paulescu: op.cit., p. 920.

¹¹³ Dr. N. Paulescu: op.cit., Vol. III, p. 921.

¹¹⁴ Dr. N. Paulescu: op.cit., Vol. III, p. 921.

Între credință și necredință: cifre și statistici

Naturalistul profesor Dr. Dennert, în lucrarea sa „*Die Religion der Naturforscher*”, încearcă să redea statistic chiar raportul dintre credință și necredință în lumea oamenilor de știință exactă. Și rezultatele la care ajunge sunt categorice și concludente. Astfel, pentru epoca Renașterii și a constituirii științelor moderne, deci, în veacurile XV, XVI și XVII, rezultă că din 82 de oameni de știință exactă care și-au câștigat un nume de faimă în diferitele ramuri ale științelor exacte, în afară de doi dintre ei, ale căror convingeri religioase au rămas necunoscute, și anume fizicianul Gelbert (1550-1603) și botanistul Tournefort (1656-1708), restul, toți, au fost oameni credincioși, 25 dintre ei fiind chiar teologi ca pregătire și preocupare principală. Între savanții creștini din această perioadă se numără valori științifice de primul rang ca: Roger Bacon, Kopernicus, Kepler, Pascal, Newton, Huyghens, Boyle, Ray, Harvey și alții. Raportul este aici de aproape 100%, în favoarea credinței.

În veacul al XVIII-lea, din 56 oameni de știință cercetați, la 4 nu li s-a putut preciza atitudinea religioasă; 2 se declară necredincioși, și anume matematicianul Lagrange (1736-1813) și astronomul Halley (1756-1841), iar unul, naturalistul Buffon (1707-1788), e socotit indiferent¹¹⁹. Restul de 49 sunt credincioși. Între aceștia, evident, sunt unii care au

¹¹⁹ Deși de o indiferență religioasă a lui Buffon nu se poate vorbi, cu toată atitudinea agnostică pe care naturalistul francez o păstrează în scrierile sale. Dovadă că pe parul de moarte a cerut să-i fie administrate Sfintele Taine și a cerut să fie înmormântat creștin. De aceeași manieră pare să fie și „indiferența religioasă” a marelui Lavoisier, deoarece nu avem nici o mărturie scrisă în scrierile sale. Atitudinea de indiferență religioasă i-a fost atribuită mai mult din cauza caracterului revoluționar și raționalist al epocii,

nutrit credința într-o Divinitate creatoare și cârmuitoare a lumii, fără a aparține însă bisericii creștine, în sensul strict al cuvântului; alții însă dintre ei, și cei mai mulți, s-au mărturisit a fi fost fii drept credincioși ai bisericii creștine catolice sau protestante. Între aceștia cităm, în afară de 7, care erau și teologi, nume de prima mărime în știință, ca: Euler, Bradley, Herschel, Boerhaave, von Haller, Galvani, Linée, Celsius, Volta, Priestley, Watt și alții. Și să nu se uite că acesta e secolul raționalismului și al marii revoluții franceze, cu răscolitoarele-i patimi ridicate contra domniei politice a bisericii catolice. După cum se vede însă, peste lumea oamenilor de știință valul a trecut fără a lăsa urme prea vizibile. Dovadă, rezultatele de care ne vorbesc și aceste cifre.¹²⁰

Dacă trecem de atmosfera tulbură și revoluționară a veacului al XVIII-lea în cel de-al XIX-lea, denumit de obicei

căreia marele chimist l-a aparținut și căreia i-a și căzut victimă, fiind ghilotinat. Totuși acum e sigur, după mărturisirile Mgrului Lemoine (*Revue des questions scientifiques* 79), că Lavoisier era un bun credincios și numai zbulciumul vieții ca și tragicul morții sale l-a împiedicat de la formele vizibile ale practicii bisericii creștine, căreia el, după credință și conștiință, i-a aparținut.

¹²⁰ În această perioadă a raționalismului și enciclopedismului francez, care pregătise și anarhia revoluționară în politică și pe cea materialistă în cugetare, Deismul ajunsese formă cea mai comodă și mai frecventă pentru atitudinea religioasă. În acest sens, cei mai mulți dintre enciclopediști erau dești și nu atești, cum a fost și cazul cu D'Alembert, singurul om de știință pozitivă, de altminteri, dintre enciclopediști, D'Alembert fiind matematician. Încolo, ceilalți, ca Voltaire, Diderot, Rousseau au fost oameni de litere, științe sociale și politice, și nu de știință exactă. Dintre aceștia, Rousseau a fost un religios fanatic, iar Voltaire, cu toate butadele lui și ura contra bisericii catolice, a fost unul din cei mai zeloși apărători, în sens deist însă, ai existenței divine. De la el se trage celebra frază că dacă Dumnezeu n-ar exista, ar trebui inventat. Totuși, dacă poziția aceasta critică și ostilă confesionalismului creștin a enciclopedismului a contribuit mult la scăderea credinței creștine în marile mase ale popoarelor, ea n-a influențat spiritele savanților, care cunoșteau tainele științei și ale naturii. Dovadă că cea mai mare parte dintre oamenii de știință ai veacului al XVIII-lea au fost credincioși, ateismul sau indiferentismul fiind reprezentat de oameni de litere și mai ales oameni politici.

„veacul materialismului și al necredinței”, vedem că *numeric* cumpăna se apleacă și aici, mult, și încă mult de tot, în *favoarea credinței* și nu a necredinței. Căci din cei 430 de oameni de știință exactă, aparținând acestui secol, asupra cărora s-a îndreptat ancheta profesorului *Dennert*, dacă se lasă la o parte 113 dintre ei, al căror punct de vedere religios este necunoscut, rămân 317, din care: 297 mărturisesc *credința lor în Dumnezeu*, 10 se declară *indiferenți* în materie de credință sau *agnostici* și *numai 10 se declară a fi ateii*, adică nu admit sub nici o formă existența unei divinități personale și creatoare, obiect al unei atitudini religioase. Numele acestor 10 oameni de știință care se declară ateii pe față este, după *Dennert*: *Karl Vogt*¹²¹ (1817-1893), *I. Moleschott* (1822-1893), *F.A. Forel* (1841-1912), *K. Gegenbauer* (1825-1903), *Huxley* (1825-1895), *Burmeister* (1807-1892), *Claus* (1835-1899), *H. Müller* († 1896), *Lueckart* (1822-1898) și *Ernest Heckel*, toți naturaliști, biologi, anatomici și zoologi. Dintre ei mai reliefată apare figura lui *Ernest Heckel*, cu nuanțe pozitive de altfel în specialitatea sa, zoologia și embriologia. Însă nu atât prin teoriile sale științifice, între care e și cunoscuta sa teorie *ontogenetică*, cu care vrea să completeze și să întărească concepția filogenetică a transformismului, și-a creat o zgomotoasă celebritate, cât prin „falsurile științifice” la care s-a pretat pentru susținerea acestor teorii ale sale, ca și prin violența

¹²¹ Karl Vogt și Moleschott, fără să fi avut o pregătire științifică, au fost cei mai înverșunați apărători și propagatori ai materialismului și senzualismului. Părerile lor cele asupra constituției și evoluției organismului și a „sufletului” uman, păreri de un materialism cras și un senzualism grosolan, au avut o puternică influență asupra concepțiilor psihologice contemporane. De la Moleschott și Vogt se trag păreri „științifice” ale unei anumite psihologii, care era socotită atunci aproape totuna cu fiziologia, că „cugetarea e o secrețiune a creierului”, după cum „urina e o secrețiune a rinichilor” și altele asemenea...

atacurilor din scrierile sale de vulgarizare, îndreptate contra bisericii creștine și în special a celei catolice.¹²² [E uimitor că autorul nu i-a luat aici în calcul și pe economiști, în special pe Karl Marx și Friedrich Engels. Din nefericire, lucrarea nu acordă atenție deosebită marxismului și leninismului, doctrine despre care astăzi știm că au reprezentat ideologiile supreme ale ateismului. – n.n.]

Între „indiferenți”, *Dennert* numără și pe fizicianul *F.D. Arago* (1786-1853), pe antropologul *Alex. von Humboldt*, pe fiziologii și anatomici *Du Bois Reymond* și *Virchow* și pe etnograful *John Lubbock*, ca și pe *Charles Darwin*. „Indiferenți” în materie de credință, întrucât ei nu au aparținut disciplinei dogmaticii unei confesiuni creștine. În fond însă ei sunt departe de a putea fi taxați și intercalați între ateii sau total indiferenți religioși. În ce-l privește pe *Darwin*, am văzut că el singur refuza a fi socotit ateu și cere, pentru sine, denumirea de *deist*, care, e drept, se confunda într-o anumită măsură cu indiferentismul religios. *Alex. von Humboldt* este însă cunoscut ca *teist*. De asemenea *John Lubbock*, recunoscându-și eroarea în privința existenței unor popoare atee și-a revizuit el însuși poziția de indiferentism religios de până atunci. În ce-l privește pe *Du Bois Reymond* și *Virchow*, înverșunați adversari ai materialismului, fie sub forma brutală a heckelianismului, fie sub cea mai rezervată, dar destul de arogantă, a științismului, ei pot fi socotiți mai degrabă

¹²² Ernest Heckel s-a făcut cunoscut mai ales prin lucrările sale de „popularizare” științifice, cum sunt: „Enigmele universului” și „Istoria naturală a creației”, decât prin cele strict științifice, stârnind polemici violente și într-un domeniu și în altul. Căci chiar în domeniul său de strictă specialitate – embriologia – pocedeele sale lipsite de scrupule și onestitate științifică, cum a fost cazul cu falsificarea embrioanelor folosite în sprijinul teoriilor sale, i-a scăzut cu mult prestigiul de om de știință.

spiritualiști și dești decât indiferenți religioși.¹²³ În orice caz, „agnosticismul” lor științific nu trebuie identificat cu o totală indiferență în materie de credință religioasă. Dar și fără ei raportul de 297 credincioși față de 20 indiferenți sau necredincioși e prea concludent, spre a mai îngădui vreo replică.

La aceleași rezultate aproape ajunge și Eymieu în studiul său: „La part des croyants dans les progrès de la science”, referitor la veacul al XIX-lea. Din 432 nume de savanți pe care el îi cercetează, elimină 34 a căror atitudine religioasă e necunoscută; rămân 398, pe care el îi repartizează astfel: 15 indiferenți sau agnostici; 16 ateți și 357 credincioși. Restrângând însă cifra oamenilor de știință numai la inițiatorii ei, și al căror număr se ridică, după calculul lui Eymieu, la 150, am avea următoarea situație: atitudinea religioasă a 13 dintre ei, și anume Carnot, Petit, Bertholet, Mitscherlich, Laurent, Kékulé, Roscșe, von Buch, Möhl, Kolreuter, Merkel, Purkinje, Duchesne, este necunoscută; 9 dintre ei,

¹²³ În ce privește pe Du Bois Reymond, dânsul, în vestita sa cuvântare de la congresul naturalistilor și medicilor germani, Leipzig 1872, publicată apoi sub titlul: „Ueber die Grenzen des Naturerkennens”, a trasat față de toți dezlegătorii de taine și „enigme universale” prin armele „științelor naturale” granițele peste care rațiunea nu poate trece. Cele 7 mari enigme ale lumii: enigma materiei și a energiei, a mișcării, a vieții și a finalității, a senzației, a conștiinței și a libertății, vor rămâne de-a pururi nedezlegate și nedezlegabile, cel puțin cu actualele arme ale științelor exacte. Ignoramus și Ignorabimus sunt cei doi termeni pe care el îi așeza ca doi stâlpi de hotar la marginile putinței noastre de cunoaștere, în aceste mari probleme, de care totuși se preocupă sufletul nostru. Nu cunoaștem și nu vom cunoaște niciodată, zice Du Bois Reymond. Și aici se vedește agnosticismul său. Nu vom cunoaște niciodată cu armele îngăduite științelor exacte. Dar nu și cu cele îngăduite Filosofiei și Teologiei sau Credinței. Aici Du Bois Reymond, omul de știință exactă, nu răspunde. Omul de credință din el, purtătorul uneia din cele 7 mari enigme, sufletul sau conștiința, nu și-o va fi pus niciodată? Public și în scris, nu. Dar în adâncul conștiinței lui? Sigur că da.

și anume: Poincaré¹²⁴, Lagrange, Galois, Bunsen¹²⁵, Nägelli, von Tighrem, Broussais, Koeberlee și Darwin¹²⁶ se declară a fi indiferenți, sau refuză a lua în vreun fel oarecare parte la fixarea poziției lor religioase și, deci, se recuză din anchetă. Rămân 138 savanți, a căror poziție religioasă se fixează astfel: 5 ateți, și anume Berthelot, chimistul întemeietor al Științismului, Suess, Strassbourger, fiziologul Magendie și cunoscutul psihiatru Charcot; restul de 133 sunt credincioși. Deci, un raport de 96% credincioși față de 4% necredincioși. Rezultatele sunt, deci, aceleași la Eymieu ca la Dennert. Cumpăna științei înclină prin reprezentanții săi cei mai autorizați, în procent de peste 95%, în sprijinul credinței, demonstrând, prin aceasta, fără replică, că raportul dintre știință și credință este unul de colaborare și deferență și nu unul de ostilitate și exclusiune.¹²⁷ Și, dacă între ateți sau indiferenți găsim și unele nume de valoare pentru știință, marii creatori ai științei, toți, se găsesc în lagărul credinței, cei mai

¹²⁴ Asupra lui Poincaré, ca și a lui Bunsen sunt de făcut rezerve, când e vorba de a fi clasăți între „indiferenți”, de fapt, ei credeau în divinitate, erau teiști.

¹²⁵ Asupra lui Bunsen, autorul se înșală: se știe că el era teist convins. A se vedea Paul Buyss: „Vers la Croyance”, p. 61.

¹²⁶ În ce privește Darwin, am văzut din propria mărturisire că refuză a fi socotit ateist și reclamă termenul de deist drept cel mai indicat pentru a se preciza poziția sa religioasă.

¹²⁷ Ambele aceste anchete au avut în vedere numai pe oamenii de știință exactă, înțelegându-se prin aceasta aproape numai ceea ce noi înțelegem astăzi prin științele matematice, fizico-chimice și științele naturale. N-au fost deci, cercetate nici științele istorice și nici cele filosofice, ai căror reprezentanți sunt în o mai strânsă dependență de credința în Dumnezeu, decât cei ai științelor naturale. De asemenea, n-au fost luate în considerare elitele intelectuale și artistice ale omenirii, reprezentanții literelor și ai artelor plastice, care toți, din străvechi timpuri, au trăit și au creat sub inspirația Ființei divine, iar în timpul din urmă trec, cei mai mulți dintre ei, prin o adevărată perioadă de renaștere religioasă.

mulți dintre ei mărturisind, fățiș, dogma și practica bisericii creștine, așa după cum am arătat în cele câteva citate pe care ni le-am îngăduit.

Veacul al XX-lea, veacul spiritualismului

Dar în veacul al XX-lea? Cum se prezintă acest raport și cum se prezintă acest veac față de credința religioasă? Veacul al XX-lea a început cu un violent protest contra mecanicismului și materialismului, care au predominat în trecutele două veacuri: al XVIII-lea și al XIX-lea. Căci deși sub raportul științific cumpăna se arată atât de favorabil înclinată credinței, totuși, fizionomia acestor veacuri, dominate etic și politic de materialismul economic și mașinismul tehnic, a trăit mai mult sub concluziile practice ale acestui materialism și tehnicism, decât sub perspectivele pe care le puneau și deschideau premisele științifice. De aici și protestul acesta al științei moderne, care cere o întoarcere către mai multă spiritualitate, către o mai largă libertate. Veacul al XX-lea vrea să fie un veac nou, un veac de „eliberare” a spiritului din benzi și roțile mașinismului, cu care s-a legat și în care s-a încurcat el singur în drumurile pe care le-a parcurs în trecutele veacuri. Omul veacului al XX-lea apare ca un Prometeu înlănțuit de propriile sale lanțuri, de care vrea însă să se elibereze, pentru a-și relua drumul spre lumină, spre spirit. [Frumoase cuvinte, dar, din păcate, puternic infirmate de evenimentele ulterioare anului 1935, când a fost tipărit acest text. – n.n.] De această tendință de întoarcere spre spiritualitate e animată și predominată știința modernă, aproape în toate domeniile ei de specialitate. Am arătat această nouă orientare a spiritului științific, când am vorbit

despre felul cum se pune raportul dintre știință și religie în gândirea contemporană. Și ca să redăm tot prin cifre situația prezentă a științelor exacte față de religie, utilizăm ancheta pe care academicianul francez și ilustru literat *Robert de Flers* a făcut-o printre membrii Academiei de științe din Franța, asupra felului cum aceștia privesc raportul dintre știință, în diferitele lor specialități, și religie – anchetă publicată de el în 1928, sub titlul: *Le sentiment religieux et la science*, Spes, Paris. Din aceste date rezultă că 73 membri din cei 88 ai Academiei, care au răspuns la anchetă, 47 au afirmat strânsa legătură între știință și credință; 12 au răspuns că nu este nici o opoziție între știință și religie; iar 14 s-au mărginit să sublinieze „caracterul modest al științei, respectuoasă față de opiniile în materie de credință”.¹²⁸ Nici unul dintre ei însă nu s-a declarat ateist în numele științei.

Redăm aici câteva din răspunsurile anchetei: „Nu există nici o ostilitate a științei contra religiei, cu condiția, bineînțeles, ca religia să nu atace știința. Cineva poate avea simultan spirit religios și spirit științific, unul neavând nici o rațiune să-l excludă pe altul” – răspunde matematicianul *Paul Appel*. „Dacă au existat și există o mulțime de savanți dotați cu spirit religios? Da. Această constatare are insolența brutală a unui fapt” – răspunde marele fizician, una din gloriile cele mai strălucite ale științei franceze de atunci, *D'Arsonval*. „Geologia n-a ajuns în zilele noastre decât să modernizeze probele clasice ale existenței lui Dumnezeu” – răspunde eminentul geolog *Ch. Barrois*. „Ca și cele mai multe dintre prejudecăți, teza incompatibilității dintre știință și religie n-a devenit

¹²⁸ Robert de Flers: „Le sentiment religieux et la Science”, Paris, 1928, p. 158.

apanajul masselor decât după ce-și pierduse creditul în mediul său de origine, cercurile științifice. Dar cine mai profesează astăzi „știintismul” ca doctrină filosofică? Căci puțini oameni de știință mai păstrează astăzi intacte iluziile care inspiraseră predecesorilor lor credința în cuceririle rapide și admirabile ale științei și cărora fizica modernă, din ultimii 25 de ani, le-a distrus sau ars fundamentele. Cei de astăzi se simt mult mai umili în fața misterului naturii, mereu reînnoit, mereu câștigând în întindere, odată cu întinderea cunoștințelor noastre. Omul de știință nu are astăzi de ales decât *credința religioasă*, care a avut de partea sa nume atât de ilustre de la Newton, Descartes, Leibniz, Pascal și până la Ampère, Biot, Faraday, Cauchy, Lord Kelvin, Hermite, Pasteur și atâția alții, sau un agnosticism binevoitor ideilor religioase” – răspunde *André Blondel*, profesorul de fizică de la Școala de Poduri și Șosele din Paris, autorul atâtor studii și descoperiri în domeniul industriei electrice și fotoelectrice, de renume universal. „Știința n-are religie, dar savantul poate avea una, fără ca aceasta să creeze vreun antagonism cu lucrările sale; căci principiile religioase ca și ideile filosofice sunt întotdeauna la înălțimea spiritelor care le acceptă”, zice zoologul și entomologul *E. de Bouvier*, membru al institutului și Profesor al Museum-ului. „Știința este un efort către Creație, Religia un efort către Creator” – răspunde marele fizician *Ed. Branly*, descoperitorul proprietăților de radio-transmisibilitate ale piliturii de fier, care a făcut posibilă telegrafia fără fir. „Știința actuală este încă extrem de departe de a putea aborda măcar gravele chestiuni care ating destinul oamenilor și direcția conștiinței lor. Ea începe a limpezi abia câteva aspecte ale lumii materiale și ceea ce ea descoperă aici conține suficient pentru a face pe savanți mai

largi în înțelegere, dar în același timp mai prudenți, când se lovesc de insuficiența noțiunilor pe care s-au rezemat până acum sistemele construite de geniul uman. Fizicienii, astronomii și chimiștii au impresia că totul este de reclădit și adesea cu materiale cu totul altele decât cele de până acum” – zice *Ducele de Broglie*, ilustrul fizician, încununat cu premiul Nobel pentru descoperirile sale în domeniul mecanicii ondulatorii. „Antagonismul dintre știință și religie nu există decât în spiritul celor care-l vor cu tot dinadinsul”, zice botanistul *H. Lecomte*. „În cursul carierei mele n-am simțit niciodată nici cel mai mic conflict între știință și sentimentele mele religioase. Mai mult încă, eu nici nu-mi pot imagina posibilitatea unui astfel de conflict, pentru că știința și religia își au domeniile lor bine distincte, separate prin despărțituri bine închise” – răspunde profesorul de chimie de la Collège de France, *Camille Matignon*. „Că știința ar fi opusă sentimentului religios voi fi crezut-o poate cândva, în timpul tinereții mele, și voi fi considerat atunci că Dumnezeu și imortalitatea sufletului sunt concepții bune pentru oameni simpli, de care trebuie să se elibereze spiritele într-adevăr „libere”... Mai târziu am fost constrâns prin necesitatea cercetărilor personale să aprofundez chestiunile și să-mi schimb părerile. La început știința și religia mi se păreau lucruri care se exclud. Mai târziu, pe măsură ce-mi înmulțeam cunoștințele, această opoziție se ștergea și de mult timp această opoziție nu mai este pentru mine decât o simplă amintire” – se exprima una dintre gloriile de atunci ale chimiei franceze – Prof. de la Collège de France *Charles Moureau*. „Sentimentul că universul rămâne pentru noi o enigmă este caracteristic sentimentului religios și reprezentările schematice sale științei nu ne autorizează a afirma vreo opoziție între

acest sentiment și spiritul științific. Lumea științei, austeră și rece, nu este decât o parte din ansamblul mult mai vast, unde intervin valori de alt ordin, cuprinzând omul întreg cu forțele sale afective și morale” – răspunde marele matematician și filosof, secretarul perpetuu al Academiei de științe și membru al Academiei franceze, *Emile Picard*. „Cu cât mai mult se aprofundează, cu atât mai mult se vede că nu se știe nimic din acest imens „Cosmos”. Însă întinderea ignoranței noastre nu împiedică profunzimea admirației noastre”, precizează atât de plastic și succint problema marele fiziolog și savant de reputație universală *Charles Richet*. „Atunci când oamenii de geniu au unit în sufletul lor spiritul științific cu cel religios, e riscant să se vorbească de o opoziție a acestor stări sufletești la omul comun” – constată foarte just marele chimist și fizician, profesor la Sorbona, *G. Urbani*. Și, ca mărturiile acestora sunt cele ale tuturor celorlalți savanți care au răspuns la anchetă.

Același spirit, și desigur și mai pronunțat, în favoarea religiei, domnește astăzi în celelalte țări, cum sunt Anglia, Statele Unite, Germania sau Italia, iar anchetele făcute în rândurile savanților din ele duc la rezultate asemănătoare celor obținute la Academia de științe din Franța.

Veacul al XX-lea nu înseamnă numai afirmarea unui raport de bună vecinătate și conviețuire armonică logică și psihologică între spiritul științific și cel religios, ci și o fundamentală schimbare de climat în concepția generală și structura interioară a științelor exacte. Despre această schimbare am vorbit mai pe larg, când ne-am ocupat de raportul dintre religie și știință în genere, arătând că, chiar atunci, când termenii științifici au rămas aceiași, ei nu mai au de mult același conținut. Dar în afară de schimbarea de

termeni și conținut, ceea ce s-a schimbat în chip fundamental în lumea științifică este *conștiința* despre limitele și posibilitățile de întindere și explorare ale „cunoașterii științifice”. E ceea ce noi am numit schimbare de climat. Și aici schimbarea este într-adevăr radicală. Locul superbeii îndrăznei a „Știentismului” de până acum, care credea că poate explica tot și, deci, și cunoaște tot, l-a luat „Relativismul științific”¹²⁹, care, mai modest în pretențiile sale și mai onest în realizările sale, accentuează nu numai caracterul ipotetic¹³⁰ al cunoștințelor noastre științifice, dar și totala mărginire a câmpului de realitate peste care se pot întinde investigațiile și, deci, cunoștințele noastre științifice. Căci dincolo de această lume a cognoscibilului științific se întinde imensul domeniu al realității inaccesibil mijloacelor și posibilităților noastre de cunoaștere. Conștiința acestei fatale limitări a posibilităților noastre de cunoaștere este ceea ce caracterizează noul spirit științific¹³¹, spirit care, renunțând la vechea teză a raționa-

¹²⁹ Sensul în care e luat aici termenul „relativism științific” e altul decât acel ce se înțelege prin relativismul einsteinian, care e mai degrabă un „sistem de referințe” decât unul de valoare a cunoștințelor noastre. Relativismul metodologic, sau mai bine zis „epistemologic” de care e vorba aici, ține să fixeze poziția critică a științei de astăzi față de „absolutul” pozitivismului științist care a caracterizat veacul al XIX-lea și a rămas moștenire și celui de al XX-lea. Această distincție pe care o găsim expusă și în „Science et Hypothèse” a lui H. Poincaré o găsim expusă și în lucrarea lui Einstein: „Comment je vois le monde”. Asupra acestei chestiuni a se vedea și interesanta lucrare a lui John Hyort: „La crise de la vérité”, Ed. Flammarion, Paris, 1935, cap.: „Les théories de la Relativité”.

¹³⁰ „Caracterul ipotetic” al științelor exacte nu împiedică cu nimic admirabilele rezultate tehnice la care științele exacte de azi și de ieri au dat și vor da naștere. După cum el nu constituie vreo piedică la cunoașterea din ce în ce mai apropiată și mai aprofundată a realității.

¹³¹ Acesta e cel mai propriu termen de caracterizare a noii direcții de orientare din lumea științifică de atunci. A se vedea și Gaston Bachelard: „Le nouvel esprit scientifique”, Alcan, 1935, Paris. [Ne îndoim că aceasta ar fi adevărat și pentru mentalitatea științifică de azi. – n.n.]

lismului cartezian, care identifică existența cu conștiința, înțelege să extindă sfera realității dincolo de cea a cunoașterii științifice. Și în acest imens domeniu al necunoscutului, domeniu care crește pe măsură ce crește cel al cunoscutului¹³², în acest domeniu stăpânește „cunoașterea religioasă”.

Cu atât mai mult cu cât, odată cu înlăturarea Scientismului, a căzut și suportul său metafizic, mărturisit sau implicit: *materialismul*. Astăzi s-a înțeles definitiv în lumea științelor exacte – și aceasta e o altă notă a spiritului nou în știință – că realitatea spiritului nu se mai poate nici nega, nici ignora. Și dacă nu *totul* se poate reduce și explica prin o ultimă soriginte spirituală, cum vrea Spiritualismul, în orice caz *nimic* nu se mai poate deplin explica *fără el*.

Și dacă e vorba de trasat direcția către care se îndreaptă astăzi cultura și știința umană, atunci această direcție e aceea a unei *predominări a spiritualului*, direcție care ar putea fi mult mai *fecundă* pentru progresul culturii umane și dezvăluirea tainelor naturii din om și din lume decât a fost materialismul. Pregnanta formulă a lui Bergson – că „Universul este conceput astăzi ca o cugetare în desfășurare, decât

ca o mașinărie în mișcare” e cea care domină astăzi, nu numai lumea filosofică, ci și pe cea științifică.¹³³ Știința de astăzi a ajuns la conștiința că din cauza vechii sale orientări pozitivisto-mecaniciste „știe” atât de puțin „din adâncul apelor profunde ale realității pline de atâtea mistere”, cum caracterizează situația *Sir Jeans James*.¹³⁴

Și mai ales știe atât de puțin din acea lume din imediata sa vecinătate, care este totuși și cea mai puțin cunoscută: *ființa umană*, încât ea trebuie sau să-și revizuiască metodele sau să-și recunoască limitele și eșecurile. Acest fapt l-a făcut pe un mare cunoscător al omului, *Dr. Alexis Carrel*, să numească pe om „marele necunoscut de astăzi”.¹³⁵

Și de aceea, desigur, cultura europeană de astăzi știe atât de puțin despre om și puterile lui spirituale ca și despre atâtea din misterele naturii, față de vechile culturi ne-europene și pre-europene.¹³⁶

După cum tot din această arbitrară strâmtare a câmpului de viziune pe care și l-a făurit știința exactă, atâția dintre oamenii de știință au și evadat, îndreptându-se spre lumea „Științelor oculte”, căutând astfel pe tărâmul altei realități și cu alte metode de investigare dezlegarea atâtor taine, care ne înconjoară și care scapă sau nici nu se pun pentru conceptul științei de astăzi. Și aici nu mai este vorba de încercări puerile sau abile speculații ale credulității și curiozității umane, ci e vorba de savanți, somități în lumea științelor exacte sau a filosofiei, care, ca William Crookes, Olivier Lodge,

¹³² Căci acesta e rezultatul la care a ajuns știința de astăzi: pe măsură ce crește domeniul cunoscutului, în aceeași măsură crește și cel al necunoscutului. S-ar putea zice chiar că, în vreme ce creșterea cunoscutului se face în ordine aritmetică, cea a necunoscutului crește în ordine geometrică. Vechea iluzie și prezumție a știentismului capătă astfel o categorică infirmare și răsturnare. Pe măsură ce înaintăm cu cunoașterea, ne afundăm tot mai mult în necunoscut. Orice plus de cunoaștere, fie în microcosm, fie în macrocosm nu scade, ci, din contră, crește misterul și enigmele Universului. Dovada ne-au făcut-o suficient noile descoperiri din lumea atomilor, care din ultimele și simplele unități ale materiei au devenit, ei înșiși, universuri întregi, pline de complicații și enigme. Și totuși cât de mult a progresat știința noastră de la atomii lui Democrit la cei ai fizicii de astăzi! Același lucru e valabil și pentru marele Univers, unde orice punct câștigat pentru cunoașterea noastră mărește la infinit capitolul necunoscut al Universului.

¹³³ H. Bergson: „L'évolution créatrice”.

¹³⁴ Jeans James: „Mystérieux Univers”, cap. „Dans les eaux profonds”.

¹³⁵ Alexis Carrel: „L'homme, cet inconnu”, Paris, Plon.

¹³⁶ Vezi în Paul Denssen: „Philosophie”, B.I. Th. I, Leipzig, 1920 - și L'Abbé Moreux: „La science mystérieuse des Pharaons”.

Russel Wallace, Owen, Lambroso, Flamarion, Charles Richet sau H. Bergson, chimiști, fizicieni, naturaliști, antropologi, astronomi, fiziologi, filosofi de marcă, au trecut pe față spre cercetarea fenomenelor „spiritiste” sau „metapsihice” a căror realitate și lume aparte nu mai poate fi ignorată sau negată.

Între „falimentul” științei și elogiul ei

Iată atâtea noi probleme care au descins definitiv în arena științelor odată cu pășirea în arena istoriei a veacului al XX-lea. Preponderența spiritului asupra materiei și copleșitoarea preponderență a Necunoscutului asupra Cunoscutului îngăduind „rațiunii științifice” este caracteristica acestui veac și, deci, a viitorului care stă deschis în fața științei. Și e evident că, în atari condiții, locul religiei în concertul preocupărilor culturale sau științifice nu mai apare drept ceva concedat, insolit, sau tolerat. Ci *necesar* dat. Căci în această totală recunoaștere, că drumurile rațiunii sunt atât de mărginite, iar cele ale realității atât de vaste, căile religiei, ale credinței sunt nu numai firești, dar și *necesare*. Și întrebarea care se poate pune acum nu mai e aceea dacă știința îngăduie religia, ci tocmai contrară ei: dacă religia, și omenirea însăși simt în chip imperios nevoia științei, sau se pot foarte bine și foarte ușor *dispensa* de ea? Căci, la ce ar mai putea folosi omului această știință, atât de precară și nesigură în rezultatele ei, și atât de dăunătoare, adesea, în efectele ei? Trăsătura aceasta de ostilitate față de știința umană nu e, de altfel, întru totul străină religiei creștine. Evident, această ostilitate își are explicația ei istorică. Și ori de câte ori o întâlnim la vechii scriitori bisericești și uneori chiar în paginile Sf.

Scripturi nu trebuie uitat că această ostilitate vizează nu știința, ci religia păgână sau mitologia, care era împletită în ea, cum a fost cazul cu filosofia și știința greacă și romană. Când acestea au fost despărțite însă de balastul religiei păgâne, ostilitatea a încetat și atâția din sfinții bisericii și teologii ei de marcă au cules lamura științei lor din sursele științei greco-romane. Fapt e însă că această ostilitate s-a manifestat, fiind considerată chiar de unii dintre creștini ca un fel de atitudine firească și necesară a bisericii creștine față de „știința veacului acestuia”. [Această expresie, care aparține Sf. Apostol Pavel, se referă foarte probabil la Gnoză, iar nu la știința în sine. – n.n.] Această atitudine, deși nu era izvorâtă din esența religiei creștine, a fost mai târziu favorizată de atitudinea de ostilitate pe care „știința” a început s-o arate față de religia creștină. Așa că, ceea ce într-o vreme fusese un accident și o deviere, o exagerare din partea religiei creștine, a devenit, cu timpul, un fel de conduită necesară, din partea ei, mai ales în lumea protestantă, unde, într-un timp, aversiunea față de știința laică devenise un fel de virtute teologală. Atitudinea aceasta s-a generalizat apoi la atâția dintre oameni de credință zeloși în a-și apăra depozitul revelației față de atacurile și ispitirile științei. Contra „superbiei științei” s-a ridicat cea a religiei; și depozitarii „adevărurilor revelate” au declarat de prisos sau chiar dăunătoare mântuirii adevărurile oferite de știință. Și întrucât zeloși reprezentanți ai științei proclamaseră „perimarea credinței”, cei ai bisericii, având în vedere caracterul ipotetic al științei și neputința ei de a procura fericirea omului, au proclamat, la rândul lor, „falimentul științei”. Cine nu-și amintește de vâlva pe care a stârnit-o în lumea oamenilor de cultură lansarea acestei lozinci, de către un *Ferdinand Brunetière*, bunăoară?

Această lozincă, aruncată la începutul veacului al XX-lea, atunci când științismul și pozitivismul abia începuseră să-și recunoască și să-și mărturisească insuficiențele și erorile, ar putea să fie reluată și accentuată și mai mult astăzi, după ce omenirea a trecut prin baia de sânge a războaielor – fruct al tehnicismului – și valurile de cruzime ale revoluției ruse – fruct al materialismului și al ateismului trecutelor două veacuri, alimentate și dominate de știința pozitivă, sigură și atotputernică de până acum. Poate că unii vor și încerca să o facă; și evident încă cu mai mult succes și îndreptățire ca mai înainte. Totuși, această atitudine de ostilitate față de știință și rațiune nu este izvorâtă din spiritul și dogmatica creștină. Căci, oricât de grave vor fi fost rătăcirile și atacurile științei, știința însăși nu poate fi ostracizată de religia creștină. Religia creștină este religia luminii, iar rațiunea umană este unul din izvoarele revelației naturale, cu care omul, chiar rătăcind, tinde și trebuie să ajungă la lumina adevărului.

Cei ce repudiază rațiunea, refugiindu-se în „revelație”, știu că a doua nu e accesibilă fără cea dintâi, după cum cea dintâi nu este eficace fără cea din urmă. Eșecurile și chiar gravele greșeli ale științei nu pot discredita știința însăși. „Araționalul” religios, pe care-l invocă unii, nu înseamnă însă repudierea și nici dispensarea de rațional; ci numai atât, că fenomenul religios nu poate fi redus și nici nu poate fi redat în întregime de rațional, mai corect zis, de „noțional”. După cum iarăși „misticismul” caracteristic religiei nu exclude prezentarea „științifică” a religiei. Caracterul antiștiințific sau antirațional, care caută să se insinueze și să se impregneze creștinismului, este o greșeală. E o trăsătură străină religiei creștine, care religie trăiește din darurile de lumină ale revelației, dar și din cele ale scânteiei divine din

om, care e *rațiunea umană*. Evident însă, când această rațiune nu e pervertită; în atare caz, și numai în atare caz, cunoașterea prin ea devine o cunoaștere „luciferică”. Ceea ce nu înseamnă că orice cunoaștere pur rațională este numai prin aceasta și o cunoaștere apostatică, sau „luciferică”. Luminată de darurile grației, rațiunea are toate posibilitățile de a se înălța până la prototipul purei cunoașteri, care e asemănătoare și primitoare a darurilor revelației. E ceea ce se numește cunoaștere *teologică*, care, și în opoziție cu cea „luciferică”, ar putea fi denumită cunoașterea „edenică”.

În orice caz, un fapt e cert, și anume că creștinismul nu-și poate face un punct de conduită din ostracizarea, ignorarea sau condamnarea științei, în numele credinței. Cei ce preconizează o astfel de atitudine sunt sau practic interesați, sau sufletește deformați. Biserica creștină a păstrat cea mai largă înțelegere și generoasă atitudine față de încercările rațiunii de a dezlega prin propriile ei lumini ceva din tainele lumii, acesta fiind unul din drumurile care duc către Dumnezeuire. E drept că rațiunea umană a dat dovadă de multe devieri în trecut. Devieri, pe care ea le poate repeta și în viitor. Totuși, nimeni nu condamnă soarele pentru trecătorul nor ce-i stă în față. Nici chiar pentru eclipsele-i de mai lungă durată. „Întunecările” rațiunii însă trec și numai „luminile” din ea rămân. De aceea se și explică de ce știința și artele au înflorit la adăpostul religiei creștine, și, cu toate rătăcirile și exagerările ce au fost, raportul de armonică colaborare între ele, care a fost, va rămâne de-a pururi. De altfel, toată cultura și știința de acum e opera acestei conștiințe creștine, care nu se poate desface și renega pe dânsa, repudiind rațiunea și știința însăși. Cel mult, ea are datoria de a-i arăta căile și idealurile, atunci când ea le-a părăsit. Căci numai în

epocile de cădere, arta ca și știința pot fi ostile religiei sau măcar străine ei. Nu însă în epocile de fericită creație. Așa că adevăratul raport dintre știință și credință rămâne acela fixat, cu veacuri în urmă, de autorul „Noului Organon” care a deschis drumurile științei moderne, marele Bacon de Werulam: „Numai puțină știință îndepărtează de Dumnezeu; multă știință duce însă la Dânsul”.

CARTEA A DOUA

ARGUMENTUL ONTOLOGIC

INTRODUCERE

Dovezile raționale pentru existența lui Dumnezeu

Necesitatea și posibilitatea cunoașterii raționale a lui Dumnezeu

Existența divinității, punct central al religiei - Necesitatea cunoașterii ființei divine pentru religie - Obiecțiuni contra posibilității de cunoaștere a ființei divine ca și a existenței ei - Criticismul kantian - Agnosticismul - Intuiționismul și Pragmatismul - Misticismul - Revelaționalism și fideism; tradiționalism și inneism - Filozofia credinței - Iraționalismul protestant - Ateismul - Argumentele posibile și valabile în sprijinul dovedirii existenței lui Dumnezeu.

Existența lui Dumnezeu este elementul inițial și central al religiei. Fără această existență religia nici n-ar fi imaginabilă, deși nu lipsesc teoriile care, inversând raporturile, cred că ideea de Dumnezeu e ulterioară celei de religie, și deci o creație a acesteia.

Potrivit acestor teorii, religia s-a născut pe calea unor procese naturale logice, psihologice sau sociologice, care au creat întâi ideea de *spirit* – cum afirmă ipoteza *animistă*¹,

¹ Ed. Taylor, inițiatorul teoriei animiste în lucrarea sa *Primitive Culture*.

sau pe cea de sacru – cum afirmă teza sociologică², și din care s-a născut apoi ideea de divinitate.

Numai că aceste teorii, care pornesc toate din tendința de a nega originea supranaturală a religiei, au un viciu inițial și fundamental: conceptul lor despre religie este cu totul arbitrar. Religie fără idee de divinitate este un nonsens. E o definiție în absurd. Numai din momentul existenței unei Divinități și a raportului ei cu omul se poate vorbi de religie. Căci doar religia aceasta este: *raportul dintre om și divinitate*. Orice altă concepție sau definiție a religiei e fără obiect.

Existența unei divinități este singura și prima realitate pozitivă de la care știința și oricare teorie construită în numele ei, poate porni. Iar această realitate nimeni n-o poate nesocoti sau răstălmăci. Cum nu poate nesocoti nici permanenta prezență a sentimentului religios din sufletul omenesc. Aici toate ipotezele sunt de prisos.

Realitatea sentimentului religios este un fapt sufletesc primar și original. El nu este un *produs psihologic*, derivat din alte stări sufletești, cum nu este nici un *produs logic*, simplu postulat al cugetării noastre. El nu este un produs al minții, nici unul al experienței câștigate în timp, ci este *organic dat* și indisolubil legat cu însăși structura noastră sufletească. „*Har și dar*” după tainica așezare a economiei divine, psihologicește el este element *primordial* și *fundamental* al ființei noastre sufletești³.

Căci religia nu a început cândva ca „*formă mintală*”⁴ sau „*metafizică populară*” pentru a satisface „*cerințele explicative*” ale unei concepții generale despre lume⁵, după cum nu este „*un fenomen social al colectivității*”⁶, sau „*tendința sociomorfică de a concepe lumea ca un tot social*”⁷. „*Personală*”⁸, „*primară*”⁹ și „*a-rațională*”¹⁰, credința religioasă a ființat de la început ca fenomen sufletesc „*distinct și specific*”¹¹, ținând, dincolo de ins și umanitate, la stabilirea unui raport liber¹² cu „*realitatea supraindividuală*”¹³, cu „*suprasen-*

⁴ Max Müller: „Ursprung und Entwicklung der Religion”, p. 24.

⁵ Auguste Comte: „Cours de philosophie positive”. Religia ar reprezenta după Comte prima fază de dezvoltare a cugetării umane: faza teologică, căreia îi urmează faza metafizică și apoi cea pozitivistă. La fel considera Schopenhauer religia drept „filozofie a plebei”, ca și Ed. von Hartmann, care o denumește „filozofia mulțimii”.

⁶ Emil Durkheim: „Les formes élémentaires de la vie religieuse” și Lévy Bruhl în: „La mentalité primitive”.

⁷ M. Guyau: „L'irreligion de l'avenir”.

⁸ William James: „L'expérience religieuse” – traducerea franceză a lui Abauzit, p. 10.9.

⁹ Charles Hauter: „Religion et Réalité”, Strassbourg, p. 9 și Wilhelm Bruhl în „Zeitschrift für Theologie und Kirche” anul 1921, p. 4-5.

¹⁰ Rudolf Otto: „Le sacré” cap. XI, p. 92 și urm. De asemenea Fernand Ménégoz în „Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse” – An. II. No. 1, p. 47-53. Irrațional este luat aici în sensul purității psihologice, adică fără nici un ingredient logic, ceea ce constituie nota caracteristică a realităților sufletești imediate. Vezi și Bergson: „Essais sur les données immédiates de la conscience”.

¹¹ Ernst Troeltsch: „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft”, p. 35-36.

¹² Wilhelm Schmidt: „Ursprung der Gottesidee”, vol. I, p. 488-577. Libertatea raportului dintre om și supranatural e specificul raportului religios în deosebire de cel de constrângere al magiei.

¹³ H. Delacroix: „La religion et la foi”, p. X.

² Em. Durkheim, protagonistul școlii sociologice franceze, în lucrarea sa *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

³ H. Delacroix: „La religion et la foi”, Paris, 1922. Avantpropos, p. 9.

sibilul și invizibilul¹⁴, cu supranaturalul și transcendentul¹⁵, cu „absolutul”¹⁶, caracterizări și constatări ale științelor experimentale care, toate, consună cu definiția dogmatică, de o lapidară sinteză, a Sfântului Apostol Pavel, care numește credința: *adeverirea celor nevăzute*. (Epistola către Evrei 11.1)

Expresia acestui raport, în forma sa subiectivă sau obiectivă, e ceea ce denumim în genere *religie*, care nu este altceva decât „sinteza desăvârșită a celor mai înalte funcții ale sufletului, puse în serviciul a două idei: ideea de Dumnezeu și legătura omului cu El”¹⁷. Căci în această sinteză constă, în parte, însăși specificul sufletesc al fenomenului religios¹⁸. El nu este numai de natură intelectuală, cum nu este nici numai de natură sentimentală sau voluntară, cum vor să-l prezinte diferitele sisteme intelectualiste, sentimentaliste sau voluntariste, care *cred că religia se poate construi prin vreo ipoteză psihologică oarecare*¹⁹. Conținând în sine de la origine toate aceste elemente ale vieții sufletești, religia pune acest tot în raport cu divinitatea, aceasta fiind însăși legitimitatea ei de a fi. „Fără vreunul din aceste momente, religia nu ar fi deplină. Ea poate trăi și redusă la unul sau altul din aceste momente, dar aceasta nu este adevărata ei viață. Deplină nu se găsește decât în religia creștină, care cere omului să iubească pe Dumnezeu din toată inima sa, din toată pute-

rea sa (voința și din tot cugetul său)”²⁰. În acest raport al omului față de Dumnezeu sunt angajate toate stările lui sufletești: intelect, sentiment și voință. Dumnezeu trebuie cunoscut, sentimentul de filială dependență față de El trebuie simțit și voia Lui trebuie îndeplinită. „Punctul de plecare” al oricărei religii „este cunoașterea lui Dumnezeu, a raportului ce trebuie să fie între El și om și a condițiilor în care trebuie să se aducă la îndeplinire acest raport de către om”²¹. Deci, în primul rând, ceea ce interesează în religie este cunoașterea ființei divine, de această cunoaștere depinzând natura și posibilitatea oricărui raport între divinitate și om, adică existența obiectivă și subiectivă a religiei. Simpla *postulare* a divinității nu e suficientă, cel puțin pentru o religie pozitivă. Conceptele metafizice despre un „absolut” sau „infini”, acel *x* al lui *Schleiermacher*, „Infini” al lui *Carrière* sau „Nemărginit negativ” al lui *Max Müller*, „Absolutul” lui *Hegel* sau „Ordinea morală” a lui *Fichte*, „substanța” lui *Spinoza*, ca și „Idealul regulativ” al lui *Kant*, „Umanitatea” lui *Comte* sau „Frumosul” lui *Ruskin* – sunt simple construcții filozofice, care nu au nimic comun cu religia. Ele nu fac decât să utilizeze în chip impropriu noțiunea de Dumnezeu, care implică o *realitate pozitivă*, pentru niște abstracțiuni goale de orice conținut și ca atare lipsite de orice înțeles. „Căci ori există un Dumnezeu personal – Creator al lumii și proniator al ei – și atunci se poate vorbi de religie, sau nu există de fel, și atunci singura atitudine posibilă și corectă e ateismul fățiș. Toate celelalte formule sunt sau deghizări lașe, sau denaturări și utilizări nepermise de termeni și concepte din do-

¹⁴ William James, *op. cit.*, p. cap. III: „Réalité de l'invisible”.

¹⁵ Rudolf Otto: „Das Heilige” și „Das ganz andere”.

¹⁶ Auguste Sabatier: „Esquisse d'une Philosophie de la Religion”.

¹⁷ Pr. I. Mihălcescu: „Curs de teologie fundamentală”. Partea I: Originea și ființa religiei, pg. 42-43.

¹⁸ W. Windelband: „Präludien”, cap.: Das Heilige.

¹⁹ Charles Hauter, „Religion et Réalité”, p. 9, „Religia nu s-a născut prin darul rațiunii și poate trăi și fără sprijinul ei, în virtutea aceluiași forțe prin care s-a născut în conștiința umană.”

²⁰ Pr. I. Mihălcescu: *op. cit.*, p. 43.

²¹ Pr. I. Mihălcescu: Curs de Teologie fundamentală, partea I, p. 43.

menii diferite”²². Pentru religie, Dumnezeu este o realitate pozitivă, căci religia n-a zis niciodată „*există un Dumnezeu*” ci întotdeauna „*acesta este Dumnezeu*”²³, exprimând, prin aceasta, atât realitatea pozitivă a Ființei divine, cât și raportul de dependență personală față de Ea. Pentru filozofie, problema divinității se poate opri numai la acest act al postularii, făcând din ideea de Dumnezeu un simplu concept *limitativ*, cu care să se încheie Realitatea, pentru religie ea este elementul originar și activ, cu care *începe realitatea*, Dumnezeu fiind *suprema realitate*. Acolo unde liniile cugetării filozofice subțiate se strâng și aproape se sting într-o *ultimă formulă transcendentă*, vagă și eterată, se deschid, într-o nouă perspectivă, liniile clare și precise ale *unei alte realități, transcendente, lumea religiei*, „*împărăția lui Dumnezeu*”. Ea nu mai este acel probabil x al cugetării filozofice, ci „*e calea, adevărul și viața*”, pentru omul animat de sentimentul religios, suprema și singura realitate „*prin care totul ține și viază*”. Dacă acest adevăr e valabil pentru orice religie în genere, firește în măsură cu poziția ce o are față de puritatea ideii divine, el e cu atât mai evident pentru religia deplinei realizări a economiei divine, care e Creștinismul, care ne dă „*cea mai perfectă cunoaștere despre Dumnezeu, despre om și a raportului ce trebuie să domnească între om și divinitate*”²⁴.

²² Dr. Max Heinze, în „Grundriss der Geschichte der Philosophie” B. III, p. 137. Această remarcă a autorului vestitului „Grundriss” conține în sine o reținută revoltă a unui spirit ponderat și corect contra abuzului și denaturării de termeni și concepte în diferite sisteme filozofice. Remarca e făcută în legătură cu ateismul lui Spinoza pe care admiratorii lui voiau, prin acest procedeu, să-l scoată deist, ba chiar teist pur.

²³ I. Mihălcescu, op. cit., p. 75.

²⁴ Pr. I. Mihălcescu, op. cit., p. 21.

Pentru a vesti pe Dumnezeul *cel viu* în locul *necunoscutului Dumnezeu*, înfrunta Apostolul Pavel areopagul filozofilor atenieni, în numele Mântuitorului care statornicise: „*Aceasta este viața de veci, ca să te cunoască pe tine unul Dumnezeu adevărat, și pe acela pe care l-ai trimis, pe Iisus Hristos*”.

Cunoașterea lui Dumnezeu este deci prima cerință a oricărei religii – și mai ales a creștinismului. Cunoașterea lui Dumnezeu presupune însă, în primul rând, existența Lui, căci a cunoaște ceva ce nu există, e un non-sens. Problema cunoașterii lui Dumnezeu se confundă deci cu problema existenței Lui. Se confundă și se complică. Fiindcă dacă puțini sunt aceia care au ceva de obiectat când e vorba de existența lui Dumnezeu, sunt mulți aceia care tăgăduiesc *putința cunoașterii* acestei existențe.

Și nu numai dintre cei nereligioși, ci și de atâția dintre cei ce nutresc o credință religioasă, fie liberă, fie aparținând unei confesiuni pozitive – creștinismului chiar. Clerici și atei, liberi-cugetători și creștini de o profundă viață religioasă, teologi și filozofi se întâlnesc în această părere, deși pornesc din deosebite, sau complet opuse, puncte de vedere. Conform acestora, unii tăgăduiesc *posibilitatea*, alții *necesitatea*, iar alții *utilitatea* acestei cunoașteri. Cei dintâi sunt în cea mai mare parte *oameni de știință pozitivă* sau filozofi înrudiți cu pozitivismul critic sau metafizic; cei din a doua categorie sunt *misticii*, protestanți sau catolici, cei din a treia categorie în cea mai mare parte *teologi protestanți*. Deci *pozitivismul* sau *agnosticismul*, *misticismul* și *protestantismul* sunt cele trei surse capitale din care pornesc obiecțiile contra cunoașterii lui Dumnezeu în genere și contra existenței lui. *Materialismul* baronului de Holbach, cu al său „*Système de la na-*

ture" 1770, sau *La Mettrie*, cu „L'homme machine" 1781, ca și *Senzualismul* unui Condillac – 1775–1780 – (*Traité des sensations*), sau *Helvetius* („De l'esprit", 1848) nu conține. Nici cel al *enciclopediștilor prekantieni* (Diderot și D'Alembert), nici cel al *naturaliștilor postkantieni* (K. Vogt, Wagner și Moleschott).

Materialismul n-a contat niciodată, nici pentru știință, nici pentru filozofie, cu tot zgomotul ce s-a făcut în jurul lui. Diletanți pentru știință, irelevanți pentru filozofie, materialiștii au vulgarizat doar, în sens propriu și peiorativ, datele uneia și principiile alteia, în detrimentul amândurora și cu singura pînă: discreditarea religiei; aceasta rămânând îndemnă însă față de toate aceste atacuri, deși *voltairianismul* crease în anumite mase și pentru o îndestul de lungă durată, o atmosferă ostilă religiei²⁵.

O poziție aparte și totuși centrală în această problemă deține *criticismul kantian*.

Pornind de la *scepticismul* lui Hume și *empirismul* lui Locke, el restrânge marginile posibile ale cunoașterii numai la lumea experienței sensibile a fenomenelor. Cugetarea noastră legată de formele sensibile ale intuiției – timp și spațiu – și de *categoriile* inteligenței, valabile numai în cercul fenomenelor, nu poate depăși aceste limite, nu poate cunoaște „lucrurile în sine", ci numai fenomenele lor. „Absolutul" și „necontingentul" este intangibil și incognoscibil pentru

²⁵ Și pe nedrept cel puțin în ce privește problema noastră. Voltaire credea în Dumnezeu, și admitea cunoașterea existenței Lui prin argumentele: cosmologic și teleologic. Scepticismul și mai ales anticatolicismul său au făcut din el figura reprezentativă a unui curent cărui, propriu-zis – el nu i-a aparținut.

inteligența noastră. Chiar dacă, din punct de vedere metodologic, rațiunea postulează o ființă supremă, aceasta e un simplu ideal, un principiu regulativ, un concept pur metodologic pentru încheierea într-un tot sintetic a fenomenelor, și nu o realitate. Dumnezeu, astfel postulat, e o ficțiune, un concept gol de orice conținut constitutiv, un *ideal*, dar nu o realitate. Existența e posibilă numai în lumea fenomenelor, date în timp și spațiu, și nu are nici un înțeles în lumea „absolutului", care e dincolo de timp și spațiu. Cuvântul „există" alăturat de ideea de Dumnezeu, indică o simplă poziție logico-formală, un raport între subiect și predicat și nu un predicat real în sens existențial.

Teoretic Dumnezeu nu se poate cunoaște. Întrucât însă, din punct de vedere moral, existența lui Dumnezeu este absolut necesară – nu ca *ideal*, ci ca *realitate* – această existență nu se poate obține decât prin „ridicarea", prin înlăturarea lumii rațiunii teoretice și înlocuirea ei cu alta, cerută de rațiunea practică. „A trebuit să suprim știința – zice Kant – pentru a face loc credinței" ²⁶.

În cadrul acestor *restricții* teoretice, Kant supune unei amănunțite critici 3 din cele 5 argumente socotite drept clasice și folosite de teologi și filozofi în sprijinul dovedirii existenței lui Dumnezeu, conchizând la invalabilitatea lor și ca atare la imposibilitatea teoretică a oricărei cunoașteri a lui Dumnezeu.

Că teza kantianismului e greșită, o arată însuși sistemul său, care nu a putut învinge *dualismul* care-i stă la bază, cu toate încercările făcute în acest sens. De aceea a înțeles pe Kant înseamnă „a-l depăși", cum spun adepții lui din miș-

²⁶ Im. Kant: „Kritik der reinen Vernunft", Ed. Erdmann-Einleitung, p. 30.

care a filozofică actuală, neo-kantienii. Și a-l depăși, înseamnă tocmai a păși dincolo de marginile puse capacității noastre de cunoaștere, spre a netezi antinomiile lăsate nerezolvate de el și a umple *acel gol* lăsat între cele două lumi: cea *fenomenală* și cea *inteligibilă*, cea a *aparenței* și cea a *realității*. Fiindcă el singur spune: a vorbi despre ceva care apare, fără a exista *ceea ce apare*, ar fi absurd²⁷. Însă a afirma că acest ceva *există* și totuși nu poate fi cunoscut, e tot așa de absurd, fiindcă, dacă nu s-ar cunoaște, nici n-ar putea exista, cunoașterea fiind condiția neapărată a existenței, după înseși principiile „critice” ale „rațiunii pure”.

Întreg sistemul filozofic al lui Kant se reazimă pe realitatea acestei lumi invizibile, de caracter „inteligibil”, de care depinde lumea fenomenală, „*Întorsătura copernicană*”²⁸ din „Critica rațiunii pure” e de natură pur metodologică și cu toată marea ei însemnătate pentru mișcarea filozofică, ea nu schimbă întru nimic caracterul de pură *ficțiune* a acestei lumi „inteligibile”. Și dacă această *realitate* e totuși o *ficțiune*, o simplă *idee care pare numai a fi o realitate*, cum rezultă din acel faimos „*Als Ob*” al lui Kant și din care unii dintre kantienii moderni au căutat a face cheia întregii filozofii kantiene²⁹, atunci întreg sistemul filozofic kantian se reazimă pe o ficțiune. Acesta e tragicul în care se zbate cugetarea

²⁷ Im. Kant, „Kritik der reinen Vernunft”; „Vorrede”, p. 28.

²⁸ „Die kopernikanische Wendung...” numește Kant transpunerea „obiectivității” obiectelor în subiect, făcând din „obiectivitate” o categorie logică și făcând ca obiectele să se conducă după legile cugetării și nu cugetarea după obiecte. „Așa după cum Copernicus imaginase metoda sa de a face ca pământul să se miște și să lase cerul în pace”, cum zice Kant. Kritik d. r. V, Vor II Ausgabe, p. 22.

²⁹ H. Waihinger. Die Philosophie des „Als Ob”.

kantiană și de aceea Kant însuși se simte obligat a statornici, prin intermediul „rațiunii practice”, ceea ce credea că-i interzice „rațiunea teoretică”; și de a repune, prin ajutorul *dialecticii*, ceea ce dărâmasese cu ajutorul *analiticii*, clădind cu „rațiunea” ceea ce distrusese cu „inteligenta”.

Kant reduce existența ca și cunoașterea, numai la lumea fenomenală a experienței sensibile. El se crede constrâns la aceasta de legile infrangibile ale inteligenței și sensibilității. Dar chiar aceste legi apriorice ale sensibilității și inteligenței, care prezidează și creează lumea fenomenalității, depășesc această regiune și vorbesc tot atât de mult de *realitatea* transcendentei pe cât vorbesc de *contingența* experienței: așa că, chiar aici, limitând cunoașterea la experiență, prin însăși aceasta o depășim, trecând în lumea *apriorică* a transcendentei. Din pricina acestei dualități din cugetarea kantiană a rezultat și îndoitul ei fel de repercutare în filozofia postkantiană. Unii, afirmând necesitatea întreagă a *absolutului*, au creat acele grandioase sisteme de metafizică ale unui Fichte, Schelling și Hegel; alții rămânând strâns piniți sub linia trasă experienței, au ignorat oricare altă realitate dincolo de această experiență. Cei dintâi au creat utopic lumea fantastică a *idealismului transcendental*, cei din urmă, stăruind timizi sau comози în limitele experienței, au căzut în brațele *agnosticismului*. Ambele direcții au avut însă aceleași funeste urmări pentru problema religiei. Idealismul extrem și utopic al hegelianismului a adus cu sine reacția realismului critic, care, prin aversiunea pentru orice metafizică³⁰ a favorizat materialismul și a discreditat și speculațiile teologice, iar agnosticis-

³⁰ Dr. V. Găină: Despre argumentele pentru existența lui Dumnezeu. În revista Candela, anul 1896, p. 433.

mul *metodologic* s-a transformat în unul *metafizic*, tăgăduind nu numai putința de cunoaștere a ceea ce nu e „experiența sensibilă”, ci și orice realitate dincolo de această limită – așa cum îl vedem evoluând de la Hamilton până la Spencer și reprezentanții pozitivismului școlii lui Auguste Comte³¹.

Agnosticismul apare în cugetarea filozofică ca o urmare directă a concepției kantiene asupra limitei și posibilităților de cunoaștere în legătură cu existența Divinității. Cel care folosește pentru prima dată termenul de *agnostic*, e cunoscutul naturalist darwinist *Huxley* (1825–1893). Cel care însă îi dă fundamentul și amploarea filozofică în legătură cu existența Divinității este filozoful englez *William Hamilton* (1788–1856). Adept al direcției filozofice denumită a bunului simț – „*Common sense*” – din școala scoțiană, dirijată împotriva scepticismului lui *Hume* de *Thomas Reid*, Hamilton, inspirându-se direct din principiile criticismului kantian, mărginește putința cunoașterii noastre teoretice numai la lumea finită a fenomenelor. Ceea ce denumim cunoștință – zice Hamilton – nu este altceva decât stabilire de raporturi între lucrurile finite, luate fie în parte, fie în totalitatea lor. Despre absolut și infinit nu se poate avea o cunoaștere, ci numai convingeri religioase-morale, așa cum afirma și Kant, – deci prin rațiunea practică. Lucrurile divine, nu că nu sunt. Dar ele nu pot fi obiect al cunoașterii, ci al *revelației*, al *credinței*. Ele sunt *incognoscibile*, dar tocmai de aceea și *inatacabile*³². Prin aceasta Hamilton, și mai ales discipolul său *Mansel* credea că se poate asigura o situație inexpugnabilă realităților religioase, scoțându-le din sfera ori-

căror atacuri de natură teoretică. Nu poți nega acolo unde ca știință nu ai dreptul a afirma. E cunoscuta poziție agnostică cu care s-a operat, un timp, și în domeniul teologiei, făcându-se din *interdicția teoretică* a cunoașterii ființei divine un adăpost comod al *reveriilor mistice* sau al *renunțărilor practice*.

Motivele de la care pornise Hamilton erau însă de ordin *metodologic*, pentru a elibera domeniul cunoașterii de realitățile revelației, tot atât de certe ca și cele ale experienței, dacă nu și mai certe încă. De aceea, pentru agnosticismul metodologic al lui Hamilton, existența absolutului nici nu se punea măcar în discuție. Cu totul altfel apare teza agnosticismului însă la *Herbert Spencer*. La renunțarea teoretică în cunoașterea supra-sensibilului el adaugă și o atitudine de *ignorare* sau *indiferență* față de „absolutul” religios. Nimic mai firesc pentru sistemul său evoluționist³³, după care Divinitatea nu e decât o formă derivată și social evoluată din cultul morților și al strămoșilor³⁴. „Absolutul” pentru Spencer este *incognoscibil*. Aceasta e chiar teza principială cu care își începe primul capitol al „*Filozofiei sintetice*”³⁵.

Filozofia, ca și religia, au căutat în zadar să determine prin noțiuni ceea ce este „nedeterminabil”³⁶. Rolul și puterea

³¹ *Herbert Spencer* (1820–1903) nu e propriu-zis reprezentantul tipic al agnosticismului. Nici termenul și nici teoria nu-i aparțin. Caracteristica sistemului spencerian este evoluționismul și, consecvent acestui sistem, el este agnostic în sens metafizic. Influența mai mare din punct de vedere filozofic exercitată de Spencer, a făcut ca agnosticismul să apară legat mai mult de numele lui, decât de al agnosticilor propriu-ziși.

³⁴ *Cr. I. Mihălcescu*, *Ființa și originea religiei*, op. cit., p. 47.

³⁵ *Richard Falckenberg*, *Geschichte der n. Philosophie*, p. 522.

³⁶ *W. Windelband*, *Lehrbuch*, op. cit., p. 551.

³¹ *W. Windelband*, „*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*”, p. 535.

³² *W. Windelband*, „*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*”, p. 535.

cunoașterii sunt reduse numai la *interpretarea* fenomenelor. „Filozofiei îi revine sarcina de a sintetiza într-un tot rezultatul acestor interpretări, renunțând la orice poate fi dincolo de aceste limite. Rolul și meritul religiei este de a întreține doar conștiința despre acest necognoscibil, a cărei realitate nu e cunoscută și nu poate fi cunoscut niciodată”³⁷. De aceea orice tendință de cunoaștere a religiei constituie în sine însăși o contradicție. Această teză a agnosticismului extrem este aceea pe care o concentrează cunoscutul fiziolog Du Bois-Reymond în faimoasele sale formule: *ignoramus-ignorabimus*³⁸. Totul e redus la lumea finită și relativă a fenomenelor. Înseși legile cugetării, cu caracterul lor *aprioric*, nu sunt decât un produs al evoluției și al eredității asigurate pe seama speciei și nu a individului³⁹. În acest singur sens se mai poate vorbi de „aprioritatea” lor. Prin această ultimă consecință a evoluționismului spencerian, orice urme de *transcendență*, pe care le conținea încă agnosticismul metodologic ca și cel kantian, sunt suprimate. Spencer adoptă întru totul teza *relativismului pozitivist* al lui Auguste Comte.

Pozitivismul lui Comte constituie latura extremă a agnosticismului. Conform lui, nu numai cunoașterea omenească e redusă la simpla stabilire a raporturilor dintre fenomene, dar îndărătul acestor fenomene nu mai există *nimic altceva*, care să constituie un *necunoscut*. Totul se reduce la ceea ce este dat în fenomene. Cauze, forțe sau forme apriorice ale cugetării trebuie eliminate din domeniul pozitiv al realității și al cunoașterii⁴⁰.

³⁷ Richard Falckenberg, *op. cit.*, p. 523.

³⁸ Du Bois-Reymond: „Über die Grenzen der Naturerkenntnis”, p. 40 și următoarele.

³⁹ W. Windelband: *Lehrbuch*, *op. cit.*, p. 552.

⁴⁰ R. Eisler: *Philosophisches Wörterbuch*, B. III, p. 109.

„Singurul principiu absolut al pozitivismului este că nu există nimic absolut și *totul este relativ*”⁴¹. În cazul acesta nu se mai poate vorbi de posibilitatea sau imposibilitatea cunoașterii unei realități supra-sensibile, deoarece aceasta nici nu există. *Agnosticismul metodologic de până acum e transformat în unul metafizic*. Renunțării și ignorării i se adaugă formula categorică a negării. Teologia și filozofia sunt forme perimate ale evoluției cugetării umane, care a trecut deja prin aceste două stări primitive, pentru a ajunge la starea a treia, cea *pozitivă*, în care predomină știința, „a cărei menire este de a vedea pentru a prevedea, de a porni de la date, spre a descoperi legile”⁴². Însă dacă „a ști e a prevedea, religia și metafizica cred că pot să prevadă totul fără să fie obligate să vadă ceva”. Religia, ca și filozofia, mai dăinuiesc în virtutea legii inerției; singura care rămâne e știința și pentru ea nu mai există „necunoscut” sau „absolut”; fiindcă în afară de „coexistență” și „corelativitate” *nu mai există nimic altceva*.

Aceste consecințe extremiste și nihiliste ale pozitivismului *realist* au fost însă abandonate și infirmate de chiar Auguste Comte. El, care negase orice posibilitate de existență a unui „obiect” pentru religie, a terminat prin a institui el însuși o religie, așa-numita *religie a umanității*. E drept, obiectul acestei religii – umanitatea zeificată: „*Le Grand Etre*” – rămânea în cadrul lumii fenomenale, fiind totalitatea acestora; dar nu-i mai puțin adevărat că postularea ei era dovada imposibilității pentru cugetarea umană de a o priva de noțiunea absolutului, de ideea Divinității, chiar dacă se substituia Divinității surogatul umanității. Admiratorii au văzut în aceas-

⁴¹ Oswald Kulpe: *Einleitung in die Philosophie*, p. 24.

⁴² Oswald Kulpe: *Einleitung in die Philosophie*, p. 24.

tă abdicare a maestrului un semn al senilității. Argument ușor și împios cu care adesea discipolii își tratează maestrul, când, ajunși în culmea maturității, simt nevoia insurmontabilă să se încline în fața Divinității. Un proces prin care au trecut atâția alții, înainte și după întemeietorul cultului umanității. Dar nu numai maestrul, ci și discipolii și-au renegat puritatea doctrinei pozitivistice. Abandonând teza pozitivismului *realist*, ei au întronat o direcție *idealistă* a pozitivismului, care dacă nu admite metafizica în rândul științelor pozitive, o postulează totuși ca o *necesară integrare* a datelor acestor științe pentru cunoașterea *întregii* realități⁴³.

Astfel că agnosticismul pozitivist, deci din cea mai extremă poziție a sa, devine mai conciliant în exigențele sale, recunoscând dreptul unei realități dincolo de limita, metodologic impusă, de științele pozitive. Așa că, în ultima analiză și agnosticismul *metafizic* se reîntoarce către cel *metodologic*, care nu tăgăduiește existența Divinității, ci numai posibilitatea cunoașterii ei pe calea rațiunii teoretice.

Înrudite cu agnosticismul sunt și cele două curente, care se bucură astăzi [deceniul 5 al sec. al XX-lea – n.n.] de un larg credit în lumea filozofică: *intuiționismul* și *pragmatismul*, primul având drept protagonist pe filozoful francez *Henri Bergson*, iar cel de al doilea pe psihologul american *William James*. Potrivit concepției lui Bergson, inteligența noastră este îndreptată numai asupra formelor *statice* ale naturii, asupra *materiei*. Inteligența nu poate prinde și reda decât formele spațializate, imobilizate ale „elanului vital” aflată într-o continuă curgere și devenire. Aceste forme de care se servește inteligența sunt categoriile, conceptele, no-

țiunile, legile. „Inteligența nu-și reprezintă clar decât *discontinuu* și *imobilitatea*”, zice Bergson⁴⁴. „Către interiorul însuși al vieții” către ceea ce e în afară de materie, către ceea ce e „durată pură” și nespațializată nu ne conduce decât *intuiția*, sau instinctul, ridicat la stare de cunoștință⁴⁵. Este evident că în această dublă atitudine a noastră, în actul de cunoaștere, „spiritul absolut” sau Divinitatea, puterea inițială care, după Bergson, declanșează „elanul vital” nu poate fi obiect de *cunoaștere* prin inteligență, ci de *sesizare* prin *intuiție*.

Cunoașterea Divinității, conform tezei bergsoniene, este deci un act de intuiție interioară și nu unul de cunoaștere; un act de *conștiință* și unul de *existență*. Căci problema existenței, în sensul accesibil inteligenței, nici nu se pune pentru ceea ce nu este materie, sau ceea ce este dincolo de ea. „Spiritul” nefiind ceva material, deci spațial, nici nu are putința de a i se adscrie, sub o formă oarecare, atributul existenței⁴⁶.

Teza bergsoniană e justă în privința procesului de *mecanicizare* la care inteligența umană supune realitatea în actul de cunoaștere. Aceasta și explică atitudinea ei *agnostică* față de existența *spiritualului*. Însă cunoașterea numai prin *intuiție*, indicată de Bergson, nu este suficientă pentru a satisface cerințele noastre de cunoaștere, acolo unde inteligența își declină serviciile. Intuiția nu este decât o completare a cunoașterii discursive a inteligenței. Căci, după cum foarte just observă și Petrovici: „Faptul că, conștiința noastră clădește bucată cu bucată, adică are un caracter discursiv, a fost în-

⁴³ H. Bergson: „L'évolution créatrice”, 32 ed. Alcan, p. 168–169.

⁴⁴ H. Bergson: „L'évolution créatrice”, 32 ed. Alcan, p. 192.

⁴⁵ H. Bergson: „L'Énergie spirituelle”, p. 58.

⁴⁶ Rudolf Eisler: *op. cit.*, B, III, p. 1039.

totdeauna recunoscut ca o slăbiciune și ca un neajuns. Deasupra ei s-a conceput o altă inteligență, care ar avea viziunea simultană și care a și fost botezată conștiință intuitivă. Aspirația noastră se îndreaptă firește către această cunoștință, dar fatalitatea organizării noastre ne trage înapoi către cea discursivă⁴⁷. Ceea ce recunoaște însuși Bergson când scrie: „Inteligența rămâne centrul luminos în jurul căruia instinctul” – care e forma primordială a intuiției după Bergson – „chiar ridicat la formele epurate ale intuiției, nu formează decât o nebulozitate vagă”⁴⁸. Și tot el: „Intuiția poate să ajute inteligența, făcând-o să simtă că anumite date ale ei sunt insuficiente, și trebuie să le completăm... Dar fără inteligență intuiția ar fi condamnată să rămână sub formă de instinct”⁴⁹.

Deci intuiția preconizată de Bergson drept cea mai adecvată formă de cunoaștere a realității pure și a spiritualității e chemată să faciliteze, să completeze cunoștința discursivă a inteligenței, dar nu o poate suplini și nici nu i se poate substitui. Ea reprezintă năzuința sufletului omenesc către o formă mai deplină, mai completă a realității, prinsă în adâncul ei, adesea nesesizabil inteligenței. E cunoașterea către care întotdeauna a năzuit filozofia și către care s-a îndreptat *mistica*, nesatisfăcută de cunoștința rece, discursivă și mijlocită a inteligenței. Deocamdată, noi, oamenii, rămânem avizați la acest fel de cunoaștere a realității, materială sau spirituală, prinsă în formele timpului și spațiului sau dezlegate de aceste forme.

⁴⁷ I. Petrovič: „Introducere în metafizică”, p. 96.

⁴⁸ H. Bergson: „L'evolution créatrice”, p. 192.

⁴⁹ H. Bergson: „L'evolution créatrice”, p. 193.

De altfel, fundamentul tezei bergsoniene are un larg substrat metafizic și ea transpune problema cunoașterii în plin domeniu metafizic, cum recunoaște aceasta însuși Bergson⁵⁰.

Din motive și considerații cu totul practice pornește cel de al doilea curent pe care l-am citat: *Pragmatismul*. Adevărat și deci și existent pentru pragmatism este tot ceea ce e socotit ca *util* vieții, tot ceea ce asigură reușita în viață. „Pragmatismul consideră drept criteriu al adevărului probabil” – zice *William James* – „tot ceea ce îndeplinește mai bine oficiul de a ne conduce în viață, tot ceea ce se adaptează totalului exigențelor experienței, fără ca nimic să fie sacrificat. Și dacă adevărurile teologice pot să ne dea aceasta; dacă noțiunea de Dumnezeu în special oferă aceste avantaje, cum ar putea pragmatismul să-i nege existența? Ceea ce pentru pragmatism n-ar avea nici o justificare, ar fi faptul de a nu considera ca „adevărată” o noțiune care în ochii unui pragmatist se găsește atât de copios justificată prin succesul său. Căci pentru pragmatism, ce alt criteriu pentru adevăr ar putea să fie în afară de acordul unei idei cu realitatea concretă, cu viața?”⁵¹.

Dar dacă existența Divinității este pentru pragmatism în afară de orice discuție, cunoașterea acestei existențe nu e de natură teoretică, ci de intuiție directă, de sesizare imediată și personală a fiecărui individ. Considerând religia drept raportul născut din intuiția directă a „Invizibilului”, este evident că pentru pragmatism nu mai este posibilă un alt fel de cunoaștere a lui. „Ceea ce religia pretinde a ne da” – zice

⁵⁰ H. Bergson: „L'evolution créatrice”, p. 194.

⁵¹ *William James*: „Le pragmatisme”, p. 86–87. Traducerea franceză a lui *Le Brun* – în Bibl. de Phil. scientifique.

James – „e întotdeauna experiența unei realități divine, cu care noi intrăm în relație directă. Dacă acest fel de intuiții nu se susțin prin ele însele, nici un alt raționament abstract nu le poate da sprijinul care le lipsește. Grație conceptelor se pot doar clasa și defini faptele; nu se poate produce și nici nu se poate marca, însă, caracterul lor individual. Rămâne întotdeauna un nu știu ce intim, pe care numai sentimentul îl poate sesiza”⁵².

Și tot William James, în alt loc, „Dacă cunoștința despre Dumnezeu ar fi să se reducă la acel conglomerat de termeni abstracti, școlile teologice ar fi poate înfloritoare, dar adevărata religie va fi dispărut din sufletul omenesc. Ceea ce face să trăiască religia e altceva decât definițiile abstracte. Sistemele teologice nu sunt decât formațiuni secundare; ele se suprapun doar *intuiției invizibilului*, acestei comunicații cu divinul, din care am văzut atâtea exemple, și care se reînnoiesc la infinit în sufletele simple”⁵³.

Cu aceasta însă am intrat în domeniul *intuiționismului mistic*, din care de altfel James, ca și mulți din cei care se ocupă cu problema psihologiei religioase, cei americani în-deosebi, își aleg materialul experimental pentru determinarea și fixarea fenomenului religios.

Misticismul e o a doua formă generală și multiplă sub care se refugiază acei ce tăgăduiesc puțința cunoașterii raționale a ființei divine, sau diminuează *importanța și utilitatea* acestei cunoașteri.

Mistica a și apărut în sânul teologiei ca o reacție contra abuzului raționalist la care se deda scolastica în problemele

de credință. Ea nu neagă direct această cunoaștere, ci refuză numai de a o încredința puterilor noastre intelectuale. Cunoașterea pe această cale, chiar dacă ar fi posibilă, e și *inutilă și ineficace*. De la *Dionisie Areopagitul* și până la *Meister Eckhart* e aceeași tendință de a *cuprinde* pe „*cel necuprins*” pe alte căi decât cele ale rațiunii. Augustin însuși era torturat de această sete după *altă* cunoaștere, în fața răspunsului mut, pe care rațiunea i-l dă întrebărilor sale. „*Quaere super nos*” i se răspundea în afară, „*excelsior*” i se striga dinăuntru, până la singurul și sigurul răspuns al repausului în însăși ființa divină: „*Inquietum est cor meum donec requiescat in Te, Domine*”.

Contra aceluiași abuz al suprarationalizării se ridicase și Duns Scotus, proclamând *primatul voinței* față de cel al rațiunii în cunoașterea adecvată a ființei divine. „*Voluntas superior est intellectu*” statornicise Scotus, cu un vădit ascuțit polemic față de raționalismul lui Thomas de Aquino. Mijloacele rațiunii sunt aride și insuficiente pentru cunoașterea ființei divine, care trebuie să fie cea caldă și totală contopire – *unio mystica* – cea „*viso intellectualis*”, de care vorbea Hugo de St. Victor, sau cea „*îndumnezeire a omului prin contopirea cu Dumnezeu*”, cum cerea Meister Eckhart⁵⁴.

Misticismul, îndreptățit în parte prin tendințele sale de a avea o mai caldă, mai vie și mai apropiată cunoaștere a ființei divine, decât cea pe care ne-o poate oferi calculul silogistic al rațiunii, este eronat și hazardat atunci când crede că se poate dispensa cu totul de luminile rațiunii. Dovada o

⁵² William James: „L'expérience religieuse”, p. 381.

⁵³ William James: „L'expérience religieuse”, p. 376.

⁵⁴ Paul Deussen: „Allgemeine Geschichte der Philosophie”, p. 452. „Freut Euch mit mir, Herr, nun bin ich Gott geworden”, scrie lui Eckhart una din adevăratele sale mistice.

fac însăși exagerările la care duce, exagerări care sunt cea mai vie dovadă a erorii mistice.

Normal, cunoaștere fără ajutorul rațiunii nu se poate; atâta vreme cât suntem avizați numai la puterile noastre naturale. E altceva când intervin stări speciale de „grație”.

Toate aceste stări de contemplare sau de extaz sunt însă stări de *trăire* și nu de *cunoaștere*. Orice act mistic constituie un moment psihologic, de experiență *pur personală*, posibilă în anume momente, sau poate într-un singur moment în viață; rezervat unora dintre credincioși și nu tuturor. Sf. Apostol Pavel a fost ridicat „o singură dată în al treilea cer” (2 Cor. 12), și însuși marele maestru al misticii filozofice, Plotin, s-a învrednicit, după mărturisirea sa, de 4 ori de această favoare a extazului. Dar pentru ceilalți, căroră nu le e îngăduită această rară și supremă favoare? Rămân ei lipsiți de cunoașterea ființei divine? Dar și pentru cei ce s-au bucurat de acest rar moment al contemplației – în ce stare de cunoaștere rămân ei după aceasta? Fiindcă, dacă cunoașterea lui Dumnezeu nu e posibilă decât sub forma intuiției, ea nu se poate păstra și nici nu poate trece într-o altă formă, cum ar fi cea intelectuală. Misticismul duce deci nu numai la cel mai anarhic individualism, dar, consecvent, la cel mai cras agnosticism.

Născut dintr-un protest, misticismul trăiește dintr-o eroare. Protestul a fost contra raționalizării actului viu al credinței; eroarea a fost și este confuzia făcută între starea psihologică a *subiectului* în actul de credință și *obiectul* către care se îndreaptă acest act: Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu nu e posibilă decât sub formele și legile care constituie orice act de cunoaștere: *rațiunea*. Căci fără ea, *cunoașterea* nu poate fi posibilă. [Totuși, astăzi, toată lumea – cu

excepții nesemnificative – este de acord că extazul reprezintă o formă de conștiință diferită de cea uzuală, însă foarte reală și care conduce la un tip de cunoaștere mult mai rapid și mult mai direct decât cel rațional zis normal. Adesea experiența extatică este foarte greu de pus în text, de exprimat în cuvinte, nu pentru că ar fi antirațională, ci pentru că lexicul limbilor omenești, ca și sintaxa lor, sunt croite după modelul rațiunii zise normale. Limba este și ea o interpretare filosofică a lumii, o ofertă de cunoaștere; și are toate limitările unui sistem filosofic. – n.n.].

E greșala fundamentală care stă la baza intuizionismului, fie cel al contemplației mistice al lui Plotin, fie cel al „intuiției imediate” al lui Bergson. „Lumea misticii e lumea *inconștientului*”⁵⁵ și tocmai de aceea nu se poate vorbi de o *cunoaștere mistică*, fără a comite o flagrantă contradicție. Aceasta e adevărat, fie că e vorba de realitatea divină și supra-sensibilă, fie că e vorba de realitatea sensibilă și imediată. „Orice sesizare a realității conține, prin chiar acest act, o funcție logico-teoretică”⁵⁶, deci e un act de cunoaștere rațională. Misticismul, valabil ca atitudine de pietate personală și exercitare spirituală, se vădește a fi o fundamentală eroare când vrea să se prezinte și ca act de cunoaștere a ființei divine. Între altele și din motivul că această cunoaștere ne-a fost *revelată* și nu e nevoie de actul personal de extaz al credincioșilor pentru a cunoaște pe această cale ființa divină. Iar prin actul revelației ni s-a dat *atât și cât* trebuie să cunoaștem din tainica-i Ființă.

Dar tocmai din acest fapt al revelației se ridică o nouă dificultate pentru problema cunoașterii lui Dumnezeu. „Avem

⁵⁵ Fritz Munch: *Erlebniss und Geltung*, p. 22.

⁵⁶ Emil Lask: *Logik der Philosophie*, p. 49.

revelația divină cuprinsă în Sf. Scriptură și nu mai avem nevoie de argumente raționale pentru a ajunge la cunoașterea existenței lui Dumnezeu” – zic teologii *revelaționiști* sau *fideiști*⁵⁷. Obiecție justă, numai că ea este valabilă, atât cât este valabilă, numai pentru credincioși; iar rostul argumentelor raționale, aduse în sprijinul adevărilor revelate, e să convingă și să aducă la calea credinței și pe cei necredincioși, pentru care raiua Sf. Scripturi stă închisă și necunoscută. Nici pentru aceștia nu este nevoie de argumente raționale, răspund teologii *tradiționaliști*⁵⁸, fiindcă în afară de revelația scrisă a Sf. Scripturi, există *tradiția unei revelații primordiale* care lucrează în toți spre a-i aduce la cunoașterea și mărturisirea existenței lui Dumnezeu⁵⁹.

Faptul că, deși există această revelație primordială, totuși sunt și necredincioși care neagă ființa divină, arată că e nevoie de mijlocirea rațiunii pentru a evidenția adevărul acestei revelații, așa că această obiecție e mai degrabă în folosul necesității dovedirii pe cale rațională a existenței lui Dumnezeu, decât contra ei.

În fine, alții cred de prisos orice argumentare pentru existența lui Dumnezeu, unii din ei fiindcă *ideea de Dumnezeu e înnăscută* în sufletul omului, iar alții fiindcă *ideea de adevăr e înnăscută* în firea omului – și Dumnezeu fiind adevărul însuși, iar adevărul impunându-se de sine însuși, nu mai are nevoie de altă demonstrare. Aceștia sunt *inneiști*⁶⁰ adepți ai

teoriei ideilor înnăscute. De la Sf. Ioan Damaschinul și până la Descartes, această părere a fost curentă în lumea teologică ca și cea filozofică.

Teoria ideilor înnăscute, în lupta cu empirismul extrem, a trebuit să cedeze însă locul – în filozofia modernă – unei alte păreri: aceleia a *predispozițiilor originare* sufletești, care condiționează și facilitează anumite adevăruri și legi generale și supraindividuale ale spiritului nostru. Între acestea, e și ideea de Dumnezeu, ca simplu germen în dezvoltare, „sub quadam confusione” cum zicea d’Aquino⁶¹, ceea ce nu înseamnă încă adevărata cunoaștere despre Dumnezeu, pentru care trebuie aplicate eforturile rațiunii în plină cunoștință și dezvoltare.

În ce privește a doua formă a *inneismului*, aceea a *adevărului înnăscut*⁶², după care adevărul existenței cunoașterii lui Dumnezeu se impune de sine însuși, în virtutea verității sale, ea e contrazisă de realitatea faptelor. Sunt atâția care nu cred în Dumnezeu sau cred în el în chip cu totul nedemn pentru ființa divină, făcându-l corp sau piatră, cum demult remarcase aceasta Aristotel și pe urmele lui o accentua d’Aquino.

Tot ca o manifestare a unei atitudini mistice se înfățișează și partizanii *filozofiei credinței*, reprezentată în special prin *Friederich Jacobi*, care cred că nu se poate argumenta despre cunoașterea ființei și existenței divine, întrucât asupra acestui punct orice demonstrație e imposibilă. A demonstra – zice Jacobi – înseamnă a deduce un adevăr inferior din altul superior. A demonstra existența lui Dumnezeu înseamnă

⁵⁷ Garrigou Lagrange: Dictionnaire apologétique: Cap. Dieu, p. 940.

⁵⁸ Dr. V. Găină: „Argumentul cosmologic și teologic” în Revista „Candela”, p. 437.

⁵⁹ Dr. V. Găină, idem.

⁶⁰ Garrigou Lagrange, op. cit., capitol Dieu.

⁶¹ La Pensée de Saint Thomas, de Gonzague Truc., p. 54.

⁶² V. Găină, op. cit., Revista Candela, p. 43.6.

a-L deduce pe Dumnezeu din altceva superior Lui ceea ce e absurd; deci o demonstrație nu e posibilă ⁶³.

Pentru cunoașterea lui Dumnezeu, rămâne deschisă și posibilă numai *calea credinței*. Orice încercare de a pătrunde pe calea științei spre tainele credinței e fatală. „Căci chiar cine după inima sa e creștin, trebuie să fie după minte păgân și orice încercare de a strecura în minte lumina ce vine de la inimă, eșuează, fiindcă lumina se stinge” ⁶⁴.

„Știința, – zice Iacobi – adică: cugetarea demonstrabilă, e după ființa sa dominată de determinismul mecanic al necesității spinoziste și e în interesul științei ca să nu existe un Dumnezeu”; – mai mult încă, „un Dumnezeu care ar fi știut, n-ar mai fi Dumnezeu” ⁶⁵. Știința demonstrabilă însă oferă numai o cunoaștere *mijlocită* și relativă. Cunoașterea *nemijlocită* o dă numai *credința* care nu are nevoie de dovezi, ea fiind una cu obiectul cunoașterii ⁶⁶.

Aceasta înseamnă însă trecere în misticism, explicabilă la Iacobi ca o reacție față de criticismul kantian, din care nu se putea ieși decât pe aceste două căi, după Iacobi: sau a cădea în panteismul determinist al spinozismului, sau a se ridica prin puterea credinței nemijlocite către realitățile suprasensibile. Misticismul său explică și tendința sa ostilă raționalismului. Dar teza sa privitoare la imposibilitatea de a putea *demonstra* existența ființei divine se reazimă pe o *voită* eroare în definirea actului demonstrației.

Căci a demonstra nu înseamnă numai a *deduce* dintr-un adevăr superior unul inferior, ci și a *induce* din cazuri par-

ticulare adevăruri superioare și generale. Nu numai trecerea de la cauză la efect constituie procesul unei demonstrații, ci și de la efect la cauză. Dacă obiecția lui Iacobi ar fi adevărată, ea ar privi numai singurul argument ontologic, care se folosește de calea deductivă, iar nu și celelalte argumente, care folosesc calea inductivă. Și în al doilea rând: cunoașterea unui obiect nu înseamnă însăși *producerea ființei* acelui obiect. Ființa sau realitatea în sine a unui obiect e una și cunoașterea lui e alta. Căile cunoașterii pot fi multe, realitatea e una. Sunt taine necunoscute, dar necunoașterea lor nu înseamnă și neexistența lor. Iacobi însă era sub directă influență a lui Kant, care, metodologic sau critic, redusese „obiectivitatea” obiectelor la actul de cunoaștere, fără însă a tăgădui prin aceasta „realitatea în sine”. „Iacobi trece cu vederea”, cum foarte just observă V. Găină ⁶⁷, „că în această chestiune nu e vorba de realizarea lui Dumnezeu, ci numai de cunoașterea lui, pe baza realității, care, dacă există Dumnezeu, trebuie să fie de la Dânsul și să ducă la Dânsul”.

Tot ca o formă a misticismului se prezintă și *ontologismul*, care învață că existența absolută, Dumnezeu, nu poate fi cunoscut decât prin propria Sa idee, care *nemijlocit* se revelează în spiritul nostru. Inițiatorul în timpurile mai noi a acestei teorii este italianul *Vicenzo Gioberti* (1801–1852), de la care avem și termenul de *ontologism* și care nu e decât o reînviere a vechiului *ocazionalism* al cartezianului *Nicolas Malebranche*. Gioberti își concentrează sistemul în formula *L'ente crea l'esistente*, ființa creează existența ⁶⁸. Potrivit acestei doctrine, chiar lucrurile finite, existențele, nu pot fi

⁶³ I. Mihălcescu: „Existența lui Dumnezeu” prelegeri universitare.

⁶⁴ Iacobi – către Hamann; citat după Windelband, *Lehrbuch*, p. 481.

⁶⁵ Windelband: *Lehrbuch*, op. cit., p. 481.

⁶⁶ Windelband: *Lehrbuch*, op. cit., p. 481.

⁶⁷ V. Găină, op. cit., p. 446, Revista „Candela”.

⁶⁸ R. Falckenberg: *Geschichte der neuen Philosophie*, p. 493.

cunoscute decât prin intuiția lor în cel ce le-a creat, în ființa divină creatoare. Din această intuiție psihologică, trebuie să derive orice cunoștință logică sau, după expresia ontologiştilor, „ordinea psihologică trebuie să premeargă ordinea logică”; deci avem de-a face cu o întoarcere către *psihologism*.

Ontologismul e supus acelorași obiecții ca și misticismul și psihologismul în genere, fiindcă pe de o parte o intuiție directă a absolutului nu este îngăduită, și chiar dacă e posibilă, ea nu constituie un act de cunoaștere, ci cel mult unul de experiență personală, care are nevoie de legile logice ale cugetării, deci ale rațiunii, pentru a putea fi exprimat și obiectivizat.

Prin răspândirea ce a găsit-o ontologismul între teologii catolici și mai ales prin apropierea și confuzia ce s-a făcut între ontologism și argumentarea ontologică, în jurul lui s-a încins o largă dispută în sânul Bisericii catolice, dând naștere unei condamnări speciale din partea Vaticanului, la un loc cu *fideismul* și *inneismul*⁶⁹.

Și, în sfârșit, a treia serie de obiecții contra probelor raționale în dovedirea existenței și cunoașterii lui Dumnezeu se ridică din lagărul *protestantismului*, sub motivul *inutilității* acestei cunoașteri. Argumentele raționale, zic partizanii acestui punct de vedere, sunt pentru *credincioși inutile*, pentru că aceștia cred și fără ele, iar pentru *necredincioși ineficace*, fiindcă nu-i conving. Altfel n-ar exista ateii, cu toată savanta trudă desfășurată în decursul timpului pentru cunoașterea și convingerea acestora.

Argumentarea apologetică nu are aceeași stringență ca demonstrarea matematică, bunăoară. Dovezile matematice

nu le infirmă nimeni, odată ce au fost produse, ceea ce nu e cazul cu cele apologetice. Pentru „credincioși”, ajunge credința lor, pentru „necredincioși”, se opune tocmai necredința lor.

E drept că, pentru credincios, credința sa e primul și cel mai temeinic fundament pentru cunoașterea ființei divine. Dar aceasta nu înseamnă că dovezile raționale sunt inutile. Cuvântul Evangheliei: „Cred Doamne, ajută necredinței mele” (Marcu – cap. IX vers. 24) – sunt mărturie pentru aceasta. Cea mai caldă credință trebuie ajutată, și prin revelația supranaturală a grației divine, dar și prin revelația naturală a rațiunii umane.

Credința personală este subiectivă, adesea neclară și mereu supusă conflictelor cu celelalte elemente componente ale sufletului nostru. Ea trebuie să-și capete o formă obiectivă, precisă, prin forme logice, pusă în concordanță cu întreg complexul ființei noastre. E adevărat că prin nici o demonstrație științifică nu se poate descoperi sau inventa ideea de Dumnezeu. Această idee este în sufletul nostru ca un dar al grației divine. „Punctul de plecare al oricărei argumentări pentru existența lui Dumnezeu îl formează ideea de Dumnezeu care se află în sufletul nostru. Dar nu de aceea voim să argumentăm existența lui Dumnezeu, pentru că nu avem nici o idee despre Dumnezeu, ci tocmai pentru că avem o astfel de idee. Menirea argumentelor pentru existența lui Dumnezeu însă nu e de a afla, de a inventa ideea de Dumnezeu, ci e cu totul alta... „Ele voiesc să mijlocească cugetării prin operații logice o idee determinată și clară despre Dumnezeu”, zice V. Găină în studiul său despre necesitatea argumentelor raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu⁷⁰. Și tot el, citând pe Luthard, Nietzsche, Roder-

⁶⁹ Garrigou Lagrange, op. cit., cap. Dieu, p. 946.

⁷⁰ V. Găină, studiu citat, Revista „Candela”, p. 509–150.

feld și Kuhn, cunoscuți dogmatisti, adaugă: „Argumentele pentru existența lui Dumnezeu, deși nu află ideea de Dumnezeu, ceea ce nici nu este menirea lor, contribuie la determinarea, clarificarea și întărirea ei, arătând cum află ea mărturie în toate direcțiile privirii fizice, etice și istorice a lumii”⁷¹.

„Credința” nu este doar singurul element care sălășluiește în sufletul omului și nici nu este un fenomen izolat. Ea trebuie să pună datele ei în legătură și concordanță cu toate celelalte elemente, stabilind acea armonie interioară, eliminând contradicțiile posibile între credință și rațiune, între datele interne și cele externe ale sufletului nostru.

Această operă de armonizare și sintetizare e de natură logică-ordonatoare, și constituie contribuția științifică pe care teologia o aduce faptului inerent și primordial al credinței. E aportul științei față de credință. Și foarte just constată *Ulrici* în studiul său „Gott und Natur”: „Teologia modernă, care se leapădă cu atâta ușurință de argumentele pentru existența lui Dumnezeu, nu numai că încetează de a fi știință, dar nimicește în fond credința și religia”.

Credința, cu tot caracterul ei specific și original, stă într-o anumită dependență față de celelalte elemente ale vieții noastre sufletești care alcătuiesc ceea ce denumim *cultură*. Aici acționează elementul rațional alături de cel emoțional sau volițional, fiecare influențându-se și condiționându-se. Ar putea „credința” singură să se păstreze într-o stare de completă izolare? În special pentru credincioșii mai luminați, care sunt deprinși a-și da seama de orice lucru, e necesar a-și sprijini și pe baze raționale obiectul credinței lor. Credința fără motive raționale este cu puțință numai pentru

omul cu totul incult. Cel ce posedă o oarecare cultură trebuie să și cerceteze⁷². „Credo quia absurdum” a lui Tertulian a fost un paradox, pe care el cel dintâi l-a contrazis”.

Dar dovada cea mai elocventă că argumentele raționale nu pot fi considerate ca inutile chiar pentru credincioși e faptul că înșiși Sfinții Părinți, începând din timpurile cele mai vechi ale creștinismului și până la scriitorii și reprezentanții autorizați ai Bisericii din cele mai noi timpuri, au făcut uz de aceste argumente. Și nu numai polemic, față de necredincioși și adversarii credinței creștine, ci și pentru lămurirea și întărirea propriilor lor credincioși. Clement Alexandrinul, Sf. Atanasie, Sf. Vasile și Grigore, Sf. Ion Damaschinul, Tertulian și Fericitul Augustin, toată ceata de apologeți, părinți și scriitori bisericești au folosit argumentele raționale în sprijinul credinței creștine⁷³. Abuzul scolastic al catolicismului a dus la o firească reacție contra „raționalizării” credinței, reacție care s-a repercutat, mai ales în lumea protestantă, până la tăgăduirea completă a luminilor rațiunii.

Căci unii din ei nu numai că socotesc aceste argumente inutile, dar le declară de-a dreptul *vătămătoare credinței*. Credința își ajunge sieși și ea nu are nevoie de știință sau de luminile rațiunii. „Credința, religiozitatea își poartă în sine toată garanția siguranței sale, pe care nu i-o poate răpi nici o teologie”⁷⁴, zice cunoscutul teolog protestant, profesor al Universității din Halle, *Paul Wernle*. Nu i-o poate răpi și nici nu i-o poate întări. „Religiozitatea este, în toate cazurile,

⁷² I. Mihălcescu: Prelegeri universitare de Dogmatică Fundamentală.

⁷³ Macarie: Introducerea în teologia ortodoxă, p. 20-25.

⁷⁴ Paul Wernle: Einführung in das theologische Studium, 2-te Auflage, p.10.

⁷¹ V. Găină, op. cit., p. 511.

în deosebire de orice știință, *viață cu Dumnezeu*, și anume o astfel de viață care nu este rezultatul unui proces de cugetare, ci e născută dintr-o cu totul altă necesitate interioară... Adevărata credință n-a trăit niciodată din grația științei și acolo unde știința a distrus-o, ea nu a existat niciodată". „Istoria creștinismului nu arată o decădere a religiei paralel cu creșterea științei și invers, nici vreo întărire a credinței în epoca de înflorire a dovezilor pentru existența lui Dumnezeu, ci creșterea sau scăderea credinței se produce potrivit altor legi, proprii ei”⁷⁵. De aceea *Pietismului* protestant îi repugnă orice fel de *apologetică*. „Rațiunea omului nu poate și nici nu trebuie să priceapă ceva din Evanghelie, al cărei adevăr depinde numai de darul Sf. Spirit. Orice apologetică va duce întotdeauna la tăgăduirea minunilor și a tainelor credinței. De aceea un *Ritschl* a fost adversar al oricărei apologetice”⁷⁶. Totuși *Wernle* însuși recunoaște că aceste tendințe extreme ale protestantismului sunt eronate și că direcția *ortodoxă* a protestantismului este singura îndreptățită, recunoscând dreptul și meritul rațiunii „de a fi pentru credință cel puțin anticamera din care să se deschidă ușa care duce în sanctuarul Evangheliei”⁷⁷. Dar această anticameră a protestantismului nu e altceva decât tot vechea formulă a scolasticii: *ratio praeambula fidei*, cum o definește D'Aquino. Și niciodată contribuția rațiunii în problema cunoașterii ființei divine nu a însemnat mai mult decât atât. Fiindcă tainicele lucruri ale credinței adevărate le-a rostit revelația și grația divină. Rațiunea a ajutat numai, în marginile putințelor ei, această înțelegere. Exagerările scolastice,

care încercase contrariul, au fost întotdeauna respinse și de buna rațiune și de autoritatea Bisericii. De aceea teama protestanților că orice apel la rațiune din partea credinței ar fi vătămător pentru suflet este nefondată. Căci se zice: tendința de a cunoaște prin rațiune tainele credinței este în detrimentul religiei, fiindcă face pe om încrezător în forțele sale, și smulgând credinței vălul de taină și mister, îi răpește și spontaneitatea și acea latură mistică de fior pentru ființa divină⁷⁸. Obiecția este nejustificată, fiindcă, pe de o parte, rațiunea nu poate și nici nu pretinde a da cunoașterea deplină a ființei divine, iar fiorul mistic rămâne întreg, fie că am cunoaște deplin, fie în parte ființa divină, el făcând parte din însăși esența religiei. Unde nu este acest fior, nu este religie. Dar existența lui nu poate fi condiționată de necunoașterea ființei divine. Această cunoaștere e o poruncă divină ea însăși, și numai unde încetează rațiunea, începe cunoașterea descoperirii celei peste fire a revelației.

În această atitudine ostilă față de rațiune a protestantismului se resimte adâncă rezonanță a kantianismului. Kant spune că o cunoaștere rațională a ființei divine ar fi dăunătoare pentru libertatea noastră morală, căci, dacă L-am cunoaște în adevăr pe Dumnezeu și l-am ști voia Lui, am face în chip absolut binele și nu am mai avea latitudinea greșelii și deci a *libertății* alegerii. Pentru agnosticismul kantian, acest deziderat poate fi valabil, dar nu și pentru religia

⁷⁵ Paul Wernle, *op. cit.*, p. 10.

⁷⁶ Paul Wernle, *op. cit.*, p. 267.

⁷⁷ Paul Wernle, *Einführung in das theologische Studium*, p. 267.

⁷⁸ H. Rivière: *Le Dogme de la Redemption*. „Anselm de Canterbury încearcă, în faimosul său tratat, să dovedească rațional necesitatea întrupării și a expirației. Prin aceasta, el acordă prea mare importanță rațiunii. Dar ceea ce este mai grav este iluzia ce-și face de a ajunge pe această cale la o dovadă absolută, care ar fi, în cazul când ar putea fi realizată, ruina misterului însuși, p. 100-101.

creștină, unde a cunoaște pe Dumnezeu e poruncă divină: „Eu pentru aceasta am venit în lume ca să mă cunoașteți pe Mine și pe Cel ce M-a trimis pe Mine – unul adevăratul Dumnezeu”.

E drept însă că, pentru credincioși, argumentele raționale vin în urma celor descoperite prin puterea revelației. Importanța lor însă e cu mult mai mare când e vorba de necredincioși. Una din preocupările apologeticii din toate timpurile a fost tocmai aceasta, de a aduce prin argumente raționale pe cei necredincioși la adevărata credință. Acest lucru îl voia și Anselm cu argumentul său ontologic, adică voia să găsească o dovadă rațională atât de puternică și de absolută, încât să convingă despre existența lui Dumnezeu și pe „nebulul care zice în inima sa că nu este Dumnezeu”...

Dar chiar și această influență li se contestă. Acesta e încă unul din motivele aduse în sprijinul inutilității acestor argumente. Dacă pentru credincioși ele sunt inutile sau chiar dăunătoare, *pentru necredincioși sunt neputincioase*. Nici un ateu nu a fost adus la credință pe calea argumentelor raționale. Marile convertiri se fac numai pe cale de intuiție, sau de bruscă schimbare de viață interioară⁷⁹ și niciodată pe calea lentă a demonstrațiilor teoretice.

Afirmațiile acestea sunt în mare parte gratuite. Ele provin din oficina psihologistă, după care sunt luate în considerare, ca acte de convertire, numai cazurile caracterizate de o intensă emotivitate, de „febră religioasă”, cum le denumeste James. Desigur, cazuri caracteristice, interesante pentru la-

boratorul de psihologie, dar nu în aceeași măsură și pentru religie, pentru care subiectele religioase se consideră după alte criterii. Căci tot cazuri de convertire sunt și atâtea exemple dintre oamenii de știință exactă, deprinși a mânuși mai ales arma rațiunii, care, datorită luminilor acestei rațiuni, și-au menținut sau și-au recăpătat credința, sau, la sfârșitul carierei lor, au trebuit și ei „să suprimă știința pentru a face loc credinței”, spre a repeta formula lui Kant. Dacă aceste procese s-au desfășurat în chip lent și fără a prezenta simptome zguduitoare, caracteristice „febrei religioase”, spre a putea fi înregistrate de anchetele psihologice, ele nu sunt mai puțin *realități* ca și celelalte, datorită însă luminilor rațiunii și nu bruștelor revoluții interne. Câți naturaliști, fiziologi, chimiști, fizicieni, matematicieni, istorici și filozofi n-au venit sau revenit la credință prin dovezile raționale pe care li le ofereau științele lor! Numele lor sunt banal de cunoscute, pentru a le mai cita aici. Căci nu trebuie să se confunde partizanii *scientismului* cu reprezentanții științei. Aceștia din urmă, un Poincaré, Bergson, Boutroux, sau Paul Bourget, oameni de știință exactă, filozofi sau literați, în dezbaterile de la Academia franceză, unde fiecare și-a făcut bilanțul festiv al științei și conștiinței lor „au distrus iremediabil sofisma după care ceea ce este în afară de domeniul științei este inexistent. Rupând cadrul strâmt al fanatismului științific, ei n-au diminuat știința, dar au detronat „*scientismul*”⁸⁰. Și acesta este iremediabil ateist. Față de acest ateism, singurul de altfel posibil, orice argumentare nu e valabilă, fie ea a științelor pozi-

⁷⁹ William James: *L'expérience religieuse*, cap. *La conversion*; și Raoul Allier: *La Psychologie de la conversion chez les peuples noncivilisés*, 2 vol., 1925.

⁸⁰ P. Lobsrein, „L'apologétique chrétienne devant la conscience moderne”, în *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, an IV, nr. 4, p. 361, Strasbourg.

tive, fie ea a teologiei raționale. Un astfel de ateu se crede înăscut ca atare și lipsa de credință o consideră el însuși ca un „viciu fundamental” pe care singur și-l detestă ca o „monstruozitate”. Împrumut aceste caracterizări din cartea asupra ateismului scrisă de *Felix Le Dantec*⁸¹, carte care cuprinde o confesiune și o încercare de justificare a ateismului modern.

„Sunt ateu cum sunt breton, cum cineva este blond sau brun, fără să fi voit”, zice Le Dantec. „Oricât scotocesc amintirile mele, nu găsesc în ele ideea de Dumnezeu”⁸². „Aceasta este o infirmitate, o monstruozitate chiar”⁸³. „Dar sunt astfel de infirmități cu care sunt înzestrați unii oameni, „erori fundamentale” care aparțin totuși ființei lor, cum le aparține gura, nasul sau urechea”⁸⁴. „Astfel de ființe lucrează instinctiv, după natura lor și se supun conștiinței lor, fără a întreba în ce măsură conștiința lor se acordă cu logica”⁸⁵.

Pentru astfel de atei, firește, nu vor avea nici o eficacitate argumentele despre existența lui Dumnezeu, dar nu din cauza insuficienței argumentației ci din cauza infirmității ateiilor. Fiindcă, dacă în oricare alt domeniu trebuie să te apropii cu oarecare simpatie și pregătire pentru a-l înțelege, cu atât mai mult este necesar acest lucru când e vorba de credința religioasă.

„Adevărurile religioase, pentru a fi înțelese, trebuiesc privite din interior, așa cum sunt privite picturile vitrail-uri ale catedralelor; pentru a le aprecia frumusețea ele trebuiesc

contemperate de dinăuntru și nu din afară”, cum așa de frumos și sugestiv exprimă acest lucru *Goethe* în poezia sa „Parabola”. Altminteri, nu vor vedea decât luciul gol și opac al ferestrei, cum văd și atei în religie, fiindcă nu vor să vadă lucrurile din partea interioară a lor. Deci vina nu stă în lipsa de stringență demonstrativă care caracterizează argumentele teologice, spre deosebire de celelalte argumente, cum ar fi cele matematice bunăoară. Căci și aceasta e una din obiecțiile care se aduc acestor argumente: lipsa lor de putere demonstrativă, putere care să egaleze demonstrația matematică. A compara însă argumentele pentru existența lui Dumnezeu cu cele matematice și a deduce de aici o probă pentru insuficiența lor demonstrativă, e o greșeală. Fiindcă demonstrația matematică este unică în apodicticitatea ei, de care nu beneficiază nici o altă știință. Atunci ar trebui să se aplice același criteriu și pentru celelalte științe. Ceea ce nu e cazul.

Demonstrația matematică se bazează, în primul rând, pe intuiția spațială, care este numai ei caracteristică. Și cu toate acestea și ea conține în sine o serie de ficțiuni și contradicții care pun la îndoială multe din afirmațiile ei. Însuși caracterul ei de absolută apodicticitate a trebuit să sufere anumite restricții, și cei mai autorizați reprezentanți ai ei, un Poincaré și Einstein, vorbesc de caracterul „relativ” al adevărurilor matematice. Dar chiar în afară de aceste considerații, este celălalt fapt notoriu, că majoritatea științelor exacte folosesc alte metode de demonstrație decât cele ale matematicii. Și nu e vorba numai de „metoda inductivă” a celor mai multe dintre ele, ci de tendințele metodei vitaliste și a celei organiziste ca să nu vorbim de metoda ideografică⁸⁶ a istoriei sau

⁸¹ *Felix Le Dantec*, „L'Athéisme”, Paris, Flammarion.

⁸² *Le Dantec*, „L'Athéisme”, p. 10.

⁸³ *Le Dantec*, „L'Athéisme”, p. 94.

⁸⁴ *Le Dantec*, „L'Athéisme”, p. 98.

⁸⁵ *Le Dantec*, „L'Athéisme”, p. 99.

⁸⁶ *W. Windelband*: *Präludien*, B. II, *Geschichte und Naturwissenschaft*.

de cea *sintetică* a filozofiei. „Matematicismul”⁸⁷ preconizat de Kant și încercat de unii reprezentanți ai științelor exacte s-a dovedit a fi impropriu pentru știință în genere.

Respectând deci legile cugetării și folosind datele experienței interne și externe, argumentarea în problemele teologice are aceeași putere demonstrativă ca și în oricare altă știință. De reprobare este numai abuzul în folosirea acestei argumentări. Și de abuz nu a fost scutită procedura teologică, mai ales cea din evul mediu. De fapt, în acest abuz își au originea cele mai multe din obiecțiile cu care ne-am ocupat. De aici și natura lor mai mult polemico-subiectivă decât obiectiv-logică. În evul mediu, sub domnia nediscutată a scolasticii, se ajunsese la un fel de savantă și fantastică „*ars combinatoria*”, după care orice adevăr de credință se putea, *trebuia chiar*, să fie dovedit și prin rațiune. De la formula lui Anselm: „*credo ut intelligam*”, și până la cea a lui Petrus Lombardus: „*intelligo ut credam*”, raportul dintre credință și rațiune se schimbase, în chip diametral opus, în favoarea rațiunii. Conform acestui din urmă principiu, orice adevăr de credință trebuia înțeles prin rațiune, pentru ca apoi să poată fi crezut, – principiu dus la extrem de acea cabalistică fantastică a unui *Raymundus Lullus*, care credea că, prin ajutorul celor șapte cercuri magice, putea să dezlege orice taină de credință sau de știință. În felul acesta, se ajunsese în scolastică la un fel de artificială suprarationalizare a credinței, ceea ce a trezit pe de o parte puternica reacție a *misticii*, iar pe de altă parte a dus la completa discreditare a scolasticii și la dizolvarea ei, în pragul Renașterii și al Reformei. Și

exagerările dintr-o parte au dus la exagerări contrare, în cealaltă parte. De la atotputernicia rațiunii s-a ajuns la eliminarea ei. Prin același proces a trecut și problema dovedirii raționale a existenței lui Dumnezeu. De la cele 6561 de argumente raționale folosite în decursul evului mediu în sprijinul dovedirii acestei existențe, după numărătoarea iezuitului *Atanasie Kircher* (1680)⁸⁸, s-a ajuns la repudierea oricărui argument. De fapt, Biserica oficială, prin reprezentanții ei autorizați, fie cea catolică, fie cea ortodoxă, n-a împărtășit niciodată aceste exagerări, mărginindu-se la cele cinci argumente clasice, și anume: argumentul istoric, cosmologic, fizico-teologic sau teleologic, moral și cel ontologic. Diferiți dogmaști și apologeți scad sau înmulțesc acest număr, adoptând și criterii diferite de clasificare⁸⁹. Kant nu recunoaște decât îndreptățirea a trei din aceste argumente: cel teleologic, cel cosmologic și cel ontologic, excluzând pe cel istoric și pe cel moral.

„Sunt posibile numai trei dovezi despre existența lui Dumnezeu pe cale rațională” zice Kant⁹⁰. „Prima dovadă este cea fizico-teologică, a doua cea cosmologică, a treia cea ontologică. Mai multe nu sunt și nici nu pot să fie”. Din cele cinci argumente admise în genere de apologetica creștină, patru din ele, cel istoric, moral, cosmologic și teologic sunt de dată veche, folosite și de Sf. Părinții și înaintea lor de filozofii elini și romani și rămase, în diferite variante, în uzul tuturor dogmaștilor și apologeților. Argumentul ontologic e

⁸⁷ Kant, sub mirajul astronomiei newtoniene, declarase că atâta știință cuprinde fiecare disciplină câtă matematică conține.

⁸⁸ V. Găină: studiul citat, p. 562.

⁸⁹ Enumerarea lor și diferitele clasificări la V. Găină, *op. cit.*, p. 664 și I. Mihălcescu, prelegeri universitare, cap. Existența lui Dumnezeu.

⁹⁰ Kant: „*Kritik der reinen Vernunft*”, ed. Erdmann, p. 457-458.

de dată mai nouă, datându-și originea de la *Anselm de Canterbury* (1033-1109), întemeietorul scolasticii, deși urme despre el găsim și la Fericitul Augustin, ca și în vechea filozofie elină, la eleași și îndeosebi la Platon. Totuși acest argument a fost și este mult discutat și mulți teologi nu-i admit valabilitatea. În Thomas de Aquino argumentul ontologic a avut un hotărât adversar, fapt care a dus chiar la condamnarea lui formală de către Biserica catolică⁹¹. Conciliul din Vatican statornicește prin enciclica „*Dei filius*” că modul de cunoaștere rațional a lui Dumnezeu e posibil, dar numai în chip *aposterioric*: „*ex rebus creatis certo Deum esse cognosci potest*”. Argumentarea *apriorică* de care se folosește argumentul ontologic nu e admisă, și ca atare argumentul ontologic e respins. Cu toată această respingere, el a continuat să aibă numeroși partizani și în sânul Bisericii catolice, dar mai ales s-a bucurat de o deosebită vază în lumea filozofică. Lucrul e explicabil, forma lui *apriorică* convenind atât raționalismului cartezian, cât și idealismului hegelian, direcțiile filozofice în care el a fost cu deosebire cultivat. Dar tocmai acest „*apriorism*” i-a creat poziția critică din sânul teologiei. Argumentul ontologic deduce din ideea ce o avem despre Dumnezeu, existența lui, procedeu care, dacă implică dificultăți logice, poate crea și dificultăți teologice, fie înlesnind misticismul, fie presupunând ontologismul. De aceea, în Biserica catolică a biruit „*prudența*” lui D'Aquino, respingând valabilitatea tezei lui Anselm, cu toată cinstea de care părintele scolasticii se bucură în sânul ei. Pe această poziție stă și Apologetica, chiar în a doua ediție, a fostului Mitropolit al Blajului, *Vasile Suciu*.

În teologia ortodoxă, nu există o atitudine omogenă față de argumentul ontologic. Teologii ruși ca Macarie⁹² și Silvestru de Căneș⁹³, citează acest argument și îl și acceptă, dar mai mult sub latura lui psihologică, decât logică. Dintre români, regretatul V. Găină, fost profesor de apologetică la Cernăuți, în studiul pe care l-am citat, „Despre argumentul cosmologic și fizico-teologic”, acordă argumentului ontologic o importanță secundară, atât din cauza „*forme sale din caleafară de abstractă*”, cât și din cauza „*erorii logice ce o conține, în a considera existența drept o calitate*”. O atitudine pronunțat ostilă față de argumentul ontologic are dogmatismul grec *Andrutzos*, în teologia sa dogmatică, tradusă în românește de Părintele Prof. Dr. Stăniloae.

Părintele profesor I. Mihălcescu, fostul titularul de dogmatică de la Facultatea teologică din București [apoi Mitropolit al Moldovei – n.n.], în prelegerile sale universitare socoate argumentul ontologic între argumentele principale, condiționând însă puterea lui de convingere de legătura și sprijinul celorlalte argumente. Valoarea intrinsecă a argumentului ontologic apare deci oarecum scăzută. „*Clasicismul*” său e datorat mai mult vechimei și faimei de care s-a bucurat în decursul istoriei decât propriei valori care-i revine. Cred că i se face însă o nedreptate. Obiecțiile care i se aduc se raportează mai mult la viciile de formulare de la unul sau altul din susținătorii săi. Dar, deasupra acestor scăderi, argumentul ontologic are un adânc fond de adevăr și mai ales o superioară putere de demonstrație care lipsește celorlalte argumente, și face tăria specifică a argumentului ontologic.

Ceea ce vom căuta să dovedim imediat mai departe.

⁹¹ *Garrigou Lagrange*, în „*Dictionnaire Apologétique*”, cap. Dieu.

⁹² „*Introducerea în Teologia ortodoxă*”, p. 24.

⁹³ „*Dogmatica Ortodoxă*”, 3 volume.

CAPITOLUL I

Argumentul ontologic la Anselm de Canterbury

Anselm de Canterbury și Fericitul Augustin - Anselm și Erigena Scotus - Disputa „Universalilor” - Realism și Nominalism în formularea argumentului ontologic - Mologium și Proslogium - Anselm și Gaunilo - „Esse in re” și „Esse in intellectu” - Critica argumentării anselmiene.

Argumentul ontologic, în forma lui clasică, este strâns legat de formularea ce i s-a dat de către Anselm de Canterbury⁹⁴, căruia îi revine paternitatea nediscutată a acestui argument.

Fără a micșora cu ceva deplinul drept al lui Anselm în formularea acestui argument, totuși sursa lui trebuie căutată

⁹⁴ Anselm de Canterbury sau Cantorbéry, după alții, s-a născut în Aosta - Italia, în 1033. Atras de faima culturală a mănăstirii Bec din Normandia, ca și de reputația teologică și filozofică a unui compatriot aflat acolo, Lanfranc, care era sufletul acestei vieți culturale, Anselm intră în viața monahală a acestei mănăstiri (1060). Desfășurând o vie activitate culturală, ajunge superiorul mănăstirii (1093), pentru a deveni arhiepiscop de Canterbury - Anglia, ca urmaș în scaun al acelui Lanfranc, căruia îi succede la conducerea mănăstirii și care îi purtase pașii din Aosta în Normandia. Păstorește, ca episcop, în epoca grea a luptelor pentru investitură, până la moartea sa (1109). Mult prețuit pentru cunoștințele și scrierile sale teologice și filosofice, s-a bucurat întotdeauna de un mare prestigiu în sânul Bisericii Catolice, fiind socotit drept „părinte al scolasticii”, deși scolastica propriu-zisă începe ceva mai târziu, cu Abelard. *Spiritul*, însă, i-l dăduse Anselm. Dintre scrierile sale, cele ce s-au bucurat de mai multă faimă sunt: „Cur deus

cu mult mai adânc în literatura teologică⁹⁵ și anume la Fericitul Augustin⁹⁶.

Înrudirea între acești doi iluștri reprezentanți ai teologiei creștine e de altfel atât de strânsă, încât, în evul mediu, Anselm era considerat drept un „alter Augustinus”⁹⁷, iar asemănarea între operele lor era așa de mare, încât meditații ale lui Anselm erau atribuite lui Augustin și publicate sub numele acestuia⁹⁸. În special în „Proslogion”⁹⁹, asemănările sunt așa de vii, încât, citindu-l, crezi că auzi pe însuși Augustin¹⁰⁰.

homo?”, în care se cuprinde teoria sa asupra actului răscumpărării, cunoscută sub numele de „teoria satisfacției” și care, după părerea lui Adolf Harnack, este „singura operă dogmatică originală a epocii” (vezi Al. Koyre: *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselm*, Paris, 1923) și „Proslogium”, care cuprinde mult discutatul argument ontologic, care a făcut faima lui Anselm, dar tot el i-a creat și acea umbră de suspiciune în privința „catolicității” sale, care l-a și împiedicat apoi a fi socotit între „cei șapte părinți” ai Bisericii Catolice. Cu toate aceste rezerve, posteritatea i-a decernat titlul de „doctorus magnificus”, pentru știința sa, iar Biserica Catolică l-a declarat Sfânt, pentru viața sa. În prezent, o întreagă mișcare din sânul teologiei catolice caută să reabiliteze „in integrum” puritatea doctrinei anselmiene, înlăturând suspiciunea de ontologism, pe care *tomismul*, consecvent verdictului marelui său fondator, îl impută lui Anselm. Împlinirea a 1000 de ani de la moartea lui Anselm (1909) a fost un prilej de manifestare în acest sens, dovadă și bogata literatură teologică ce s-a publicat cu această ocazie. (Vezi Garrigou Lagrange în „*Dictionnaire apologétique*”, p. 962 și A. Lepidi în *Revue de Philosophie*, an. 9, Nr. 12).

⁹⁵ I. Draescke: „Sur la question des sources d'Anselme”, în „*Revue de Philosophie*”, an IX, Nr. 12, p. 649-654.

⁹⁶ Alexandre Koyré: „L'idée de Dieu dans la Philosophie de St. Anselme”, Paris, 1923, Intr. p. 3-7.

⁹⁷ Alexandre Koyré: op. cit., p. 3.

⁹⁸ Alexandre Koyré: op. cit., p. 3.

⁹⁹ Forma greacă de „Proslogion” e folosită de Anselm alături de cea latină „Proslogium”.

¹⁰⁰ Bainvel: „*Dictionnaire de Théologie catholique*”, vol. I. *St. Anselme și Domet de Vorges*: „Le milieu philosophique à l'époque de Saint Anselme” în „*Revue de Philosophie*”, Nr. 12, anul 1909, p. 613.

În ceea ce privește *Proslogionul*, asemănările nu se mărginesc numai la fond, ci ele trec și la formă¹⁰¹, căci, în afară de fundamentul filosofic al experienței interne, comună amândurora, însăși forma exhortativă în care e redat argumentul ontologic din *Proslogion* amintește factura „Confesiunilor” lui Augustin¹⁰². Cu toată această strânsă înrudire de fond și de formă dintre „maestru și discipol”¹⁰³, opera lui Anselm e departe de a fi „o simplă repetare sau imitare” a Fericitului Augustin.

„Anselm”, zice unul din recenții săi cercetători¹⁰⁴, „urmează pe Sf. Augustin, dar nu îl repetă. Opera sa e tot așa de personală, ca și cea a maestrului său, și aceasta îi dă tot farmecul și valoarea”. Și tot acest minuțios cercetător al scrierilor lui Anselm adaugă: „Operele lui Anselm nu sunt colecții sau repetări de texte ale marelui înaintaș, ci sunt operele unui spirit congenial cu cel al Sf. Augustin, spirit tot așa de profund, dacă nu tot așa de vast”¹⁰⁵. Această congenialitate a dus în chip firesc pe Anselm către opera Fericitului Augustin pe care o repune, după secole de formală prețuire, dacă nu de uitare¹⁰⁶, în justa ei valoare, integrând-o fecund în preocupările epocii sale și pregătind, prin ea, bazele filosofice, din care vor răsări, atât *scolastica*, cât și *noua filosofie*.

¹⁰¹ Clemens von Bäumert: „Philosophie des Mittelalters”, în „Kultur der Gegenwart”, Th. I. Abt. 5, p. 323.

¹⁰² I. Draescke: „Sur la question des sources d'Anselme”, în „Revue de Philosophie”, an IX, Nr. 12, p. 651-652.

¹⁰³ Alexandre Koyré: op. cit., p. 4.

¹⁰⁴ Alexandre Koyré: op. cit., p. 4.

¹⁰⁵ Alexandre Koyré: op. cit., p. 5.

¹⁰⁶ Alexandre Koyré: op. cit., p. 108.

Căci vasta activitate de scriitor a fericitului Augustin e de egală importanță, atât pentru teologie, cât și pentru filosofie. La capătul unei lumi care-și trăia, oboșită și sceptică, amintirile unei vechi splendori, prin cei din urmă neoplatonici, și la începutul perioadei de plină vigoare în afirmarea cugetării creștine în toate domeniile, figura lui Augustin apare, dominând epoca, depășind-o chiar, și pregătind, prin teologia sa, *Scolastica*, iar prin filosofia sa, *Renașterea și noua filosofie*.

Un precursor pentru scolastică, el este, peste ea, un inovator pentru filosofie¹⁰⁷, pregătind pentru teologie pe *Anselm*, iar pentru filosofie pe *Descartes*¹⁰⁸. Răsărit la *încrucișarea a două epoci*, una de apus a păgânismului și alta de triumf a creștinismului, el poartă în sine tot tragicul nelămurit al uneia și patosul viu și creator al alteia. Temperament pasionat și aprig, zbătându-se între păgânismul culturii sale și creștinismul credinței sale, își oferă el însuși sursa celei mai bogate și variate analize a „vieții sufletești”. Adânc cunoscător și fin analist al sufletului omenesc, el interiorizează, mai adânc ca Plotin și mai fericit ca Origen, preocupările filosofice ale timpului său, creând pentru filosofie, ca și pentru teologie, acel nou capitol al *experienței interne*, de care vibrează „Confesiunile” și care va fi sursa *meditațiilor* din „*Monologum*” și exhortațiilor din „*Proslogium*” la Anselm¹⁰⁹, ca și a „*Meditațiilor*” de mai târziu ale lui Descartes¹¹⁰.

¹⁰⁷ W. Windelband: „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie”, p. 230-231.

¹⁰⁸ Le Comte Domet de Vorges: „Saint Anselme”, Paris, 1901, p. 299.

¹⁰⁹ Alexandre Koyré: op. cit., p. 10 și 13.

¹¹⁰ Überweg-Heinze: „Grundriss der Geschichte der Philosophie”, vol. II, p. 130.

Sceptic și maniheic, el caută să învingă propriile sale îndoieli și frământări prin aflarea unui *criteriu al siguranței*. Acest criteriu îl găsește, față de *scepticismul academic*, în *universalitatea ideilor*, iar față de *misticismul maniheic*, în *ecumenicitatea bisericii*. În ambele cazuri, la Augustin biruie *principiul universalității*, care în fond nu este decât cel al *autorității*¹¹¹. Propriile sale *îndoieli* au fost sursa propriei sale *salvări*, procedeu care, caracteristic lui Augustin, ne amintește de cel al lui Descartes¹¹². Și la unul și la celălalt *îndoiala* devine un izvor fecund pentru aflarea siguranței, căci și la Augustin, ca și mai târziu la Descartes, urmarea *îndoielii* este *adevărul*.

„Căci numai pentru aflarea adevărului există îndoiala”, zice Augustin în „De vera religione” (39-72), frază ce o vom regăsi repetată, cuvânt cu cuvânt, în „Meditația a II-a” a lui Descartes, de această dedublare¹¹³ beneficiind mai multe scrieri ale lui Augustin față de „Meditațiile” lui Descartes¹¹⁴.

¹¹¹ Aceasta și explică faptul, atât de curios la prima vedere, că doctrina augustiniană, atât de *teoretică* în temeiurile sale, culminează totuși într-o chestiune „practică”, ca aceea a *pelagianismului*, și se integrează toată în ordinea juridico-practică a bisericii romane.

¹¹² *Überweg-Heinze*: „Grundriss”, vol. 2, p. 130 și vol. 3, p. 95 și *Paul Deussen*: „Allgemeine Geschichte der Philosophie”, vol. II, p. 344.

¹¹³ Aceste asemănări, prea evidente, au făcut să se vorbească chiar de un *plagiat* al lui Descartes, cum l-a caracterizat *Huet*, deși Descartes afirma că n-a citit pe Augustin, ceea ce este, evident, inadmisibil.

Studiind în colegiul iezuit „La Flèche”, oricâtă repulsie ar fi avut Descartes pentru lectura textelor vechilor filosofi, ele i s-au impus și, indiferent dacă Descartes a reținut numele autorului odată cu textul, cum crede *Huet*, sau că a reținut și a reproduș numai ideile generale din textele și doctrinele curente evului mediu, el păstrându-și toată originalitatea, cum afirmă *Picavet* în a sa „Essais d'histoire générale et comparée des philosophies et des théologies médiévales” (Paris 1913, p. 329-330), influența lui Augustin

Dar tocmai din faptul că *adevărul rămâne* deasupra tuturor schimbărilor, rezultă pentru natura lui două atribute esențiale: *existența* și *idealitatea* lui. Numai ceea ce este *adevărat există*, spuneau deja vechii eleați, principiu valabil atât pentru Platon, cât și pentru Augustin, pentru care „fără adevăr existența nici nu este posibilă” („De vera religione”, p. 72.)

Adevărul fiind necorporal: *per se ipsum non per corpus verum intuitur* (De trinitate XII. 22) și *existența* sa este *necorporală* și nu poate fi concepută decât ca parte imutabilă și eternă a *supremei realități*, care este Dumnezeu — „*suprema existență, suprema veritate și suprema bună-tate*” sau, redând proprii termeni ai lui Augustin: *unum, verum, bonum*.

Dumnezeu este *suprema existență* „căci mai sus decât Dumnezeu nu poate fi cugetată o altă existență”¹¹⁵, *suprema esență*, „*summa essentia*”¹¹⁶, în El fiind cuprinse, în *cel mai înalt grad*, „*summe est*”, toate existențele și față de perfecțiunea Căruia celelalte lucruri își gradează propria lor existență¹¹⁷.

Dumnezeu este *suprema frumusețe*, „*omnis pulchritudinis forma*”¹¹⁸, și *supremul bine*, „*summum bonum, quo su-*

era firească și inevitabilă. În orice caz, această influență e prea vădită spre a o tăgădui, dar asemănarea de texte poate fi mai decent și mai plauzibil explicată prin afinitățile firești între genialitățile creatoare decât prin suspiciuni de plagiate ordinare.

¹¹⁴ *Paul Deussen*: „Allgemeine Geschichte der Philosophie”, vol. II, p. 344.

¹¹⁵ *Augustin*: „De vera religione”, p. 57; „De Libero arbitrio”: I, 6; „De doctrina christiana”: I, cap. 7.

¹¹⁶ *Idem*: „De Civitate Dei”, XII, cap. 2.

¹¹⁷ *Augustin*: „Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et idei immutabilis sit, rebus quas ex nihilo creavit esse dedit, sed non summe sicut ipse est, et alius dedit amplius illis minus; atque et natura essentiarum gradibus ordinavit”. „De Civitate Dei”, XII, Cap. 2.

¹¹⁸ *Idem*: „De vera religione”, p. 21

perius non est¹¹⁹, quo nihil melius sit atque sublimus¹²⁰, „bonum omnis boni”¹²¹.

Dumnezeu, posedând toate perfecțiunile în cel mai înalt grad, nu poate fi privat de existență, cu atât mai mult cu cât, *existența fiind un bun*, de el nu poate fi lipsit tocmai binele suprem, Dumnezeu¹²².

„A fi, a exista” este un bun și o perfecțiune după Augustin¹²³ și de această perfecțiune nu poate fi lipsită ființa absolut perfectă, absolut bună, care este Dumnezeu. Mai mult ca oricare altul, acest atribut nu se poate separa, nici distinge de Ființa Absolută, nici de perfecțiile Sale, nici de esența Sa. Existența nu formează decât un tot singur cu esența lui Dumnezeu, cu El Însuși: „Deus est suum esse”¹²⁴.

Dumnezeu, fiind suprema bunătate și supremă perfecțiune, cuprinde prin aceasta și suprema existență. Aceasta rezultă a fi baza cugetării lui Augustin, cugetare care cuprinde în fond elementele care stau la baza cugetării anselmiene. Ea formează și la Augustin una din probele sale pentru existența lui Dumnezeu, așa-numita probă *metafizică*, dacă se au în vedere speculațiile referitoare la suprema existență, sau proba *psihologică*, dacă se consideră *punctul de plecare* pentru ajungerea la aceste speculații *îndoiala sufletului omenesc* în căutarea adevărului.

¹¹⁹ Idem: „De natura boni”, cap. I.

¹²⁰ Idem: „De Doctr. Christ.”, cap. XII.

¹²¹ Idem: „De Trinitate”, VIII, c. 4.

¹²² Idem: „De Civitate Dei”, XI, p. 27.

¹²³ Idem: „De vera religione”, p. 9: „In quantum est, quidquid est, bonum est”. „De vera religione”, 18, c. 137. „Ipsium enim quantumcunque est bonum est, quia summum bonum est summe esse”. „De Civitate Dei”, XIV, II, XII, 3. „In quantum naturae sunt, utique bonae sunt”.

¹²⁴ Al. Koyré, op. cit., p. 197.

Firește, la Augustin nu vom găsi această probă concentrată într-o singură formulă și nici măcar expusă într-o singură scriere, ci elementele sale de bază le găsim în toată opera augustiniană. Din ea și-a luat Anselm elementele pentru argumentarea sa. Căci toate aceste elemente erau prea vizibile, ca să nu ducă la formularea argumentului ontologic, și este chiar de mirare că Augustin, care a pus premisele, nu a tras și concluzia.

Lipsa acestei concluzii, care apare chiar ca o *lacună*¹²⁵ în opera lui Augustin, este completată de Anselm cu argumentul său ontologic, beneficiind de toate onorurile, dar și de toate riscurile acestei concluzii, căci aici e sursa, atât a psihologismului, dar mai ales a *ontologismului*, de care a fost, în special, învinuit Anselm¹²⁶.

Dar de acuza adusă mai târziu *discipolului* n-a fost întru totul scutit nici *maestrul*¹²⁷. Numai că, în cazul de față, faptul că Augustin n-a tras concluzia, deși premisele erau puse, l-a scutit de atac, sau, pentru a folosi expresia patrologului catolic Tixeront: „doctorul nostru a știut să evite aceste primejdii”¹²⁸.

Augustin, mereu suspectat, când de neoplatonism, când de maniheism, a trebuit să fie prudent în desfășurarea pro-

¹²⁵ Al. Koyré, op. cit., p. 197.

¹²⁶ Ontologismul, care este altceva decât argumentarea ontologică, constituie vină *tacită* pe care Thomas d'Aquino o aduce lui Anselm pentru argumentul său.

¹²⁷ Despre Augustin se spunea că este mai degrabă un convertit al neoplatonismului decât al creștinismului. Atașamentul fericitului Augustin față de Plotin este notoriu. Reproșul ce-l făcea lui Plotin era doar faptul că, deși Plotin cunoștea pe Tatăl, Fiul și pe Sf. Duh, nu știa de întruparea Fiului în Persoana lui Iisus.

¹²⁸ Tixeront: „Histoire des Dogmes”, vol II, p. 239-240.

blemelor teologice și filosofice, deși dualitatea creștinism-neoplatonism, rămâne inerentă cugetării sale¹²⁹.

Fondul argumentului ontologic îl găsim deci la Augustin, forma urmează să aparțină lui Anselm. Însă nici ea întru totul.

Teza centrală, care alcătuiește axa argumentării anselmienne și care revine de atâtea ori în decursul dezvoltării argumentării din *Proslogion*, acel: „*Deus est id quo majus cogitari non possit*” îl găsim, cu mici variații, și la Augustin, în diferite pasaje, spre exemplu: „*deus est summum bonum, quo esse aut cogitari melius nihil possit*” (De Trinitate 8, 4) sau „*summum bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil possit* aut intelligendus aut credendus, est Deus” (Lib. De Mor. c. II.)

Firește, cu toate aceste asemănări de formă, opera din *Proslogion* își păstrează toată importanța sa și chiar și toată originalitatea sa.

Căci oricât de mare și de importantă ar fi fost influența lui Augustin, ea nu trebuie exagerată. Pe lângă *moda epocii*, a cărei erudiție teologică constă în bună parte în studiul și cunoașterea operelor lui Augustin¹³⁰, se adaugă la Anselm o preferință și înclinare specială pentru marele înaintaș. Totuși, ar fi exagerat să se spună, cum face Nourisson¹³¹ spre exemplu, că „Anselm n-a scris o pagină fără a se gândi la Augustin”.

¹²⁹ W. Windelband: „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie”, p. 239-240.

¹³⁰ Maurice de Wulf: „Histoire de la philosophie médiévale”, vol. I, p. 72-73 și Al. Koyré, op. cit., p. 108.

¹³¹ Nourisson: „La Philosophie de St. Anselme”, vol. II, p. 167: „St. Anselm n-a scris, s-ar putea zice, o singură pagină, fără să nu fi avut în gând, ca punct de plecare, un pasaj din St. Augustin”.

Chiar în legătură cu *Monologium* și *Proslogium*, unde această influență e în special accentuată, spiritul de concentrare și de precizare a chestiunilor, precum și noua și succinta formulare a problemelor sunt opera nediscutată a lui Anselm. Dar chiar faptul că Anselm a suferit și influența altor scriitori, în afară de aceea a lui Augustin, constituie prin sine însuși o necesară corectură a acestor exagerări.

Luând în discuție aceste influențe, nu poate fi vorba de aceea a lui Lanfranc din mănăstirea Bec. Lanfranc îi era inferior lui Anselm; distanța care îi separa era prea mare ca să se poată vorbi de vreo influență¹³². Lanfranc nici nu-l putea înțelege pe Anselm și într-o admonestare „critică chiar sever subtilitățile și inovațiile lui Anselm, a cărui operă și metodă îi apăreau lui Lanfranc cu totul primejdioase”¹³³. Este vorba însă de influența altor doi mari înaintași, cu care Augustin își împărțea autoritatea în această epocă: Sfântul Dionisie Areopagitul și, mai ales, Ioan Erigena Scotus. Influența acestuia din urmă apare evidentă, în chiar geneza formulării argumentului ontologic la Anselm, încât ea nu mai poate fi negată. Dacă însă influența lui Dionisie Areopagitul este în genere admisă, întrucât e cert că Anselm cunoaștea opera acestuia, care se găsea și în biblioteca mănăstirii din Bec și din care se găsește chiar un citat într-una din omiliile lui Anselm¹³⁴ [este vorba despre opera pusă pe seama Sf. Dionisie Areopagitul și denumită, actualmente, Pseudo-Dionisie Areopagitul –

¹³² Al. Koyré, op. cit., p. 100-101.

¹³³ Al. Koyré, op. cit., p. 101.

¹³⁴ Al. Koyré, op. cit., p. 112.

n.n.], sunt mulți însă, în special dintre reprezentanții teologiei catolice, care caută să nege orice influență din partea lui Erigena Scotus. Aceasta din motive lesne de înțeles: admiterea unei atare influențe din partea „subtilului Doctor”¹³⁵, „Părinte al antiscolasticii”¹³⁶, declarat eretic în repetate rânduri¹³⁷, era, în cazul lui Anselm, jenantă.

Această influență este admisă și evidențiată însă de cei mai mulți cunoscători ai curentelor filosofice și teologice din evul mediu, precum sunt: Rousselot¹³⁸ și Rémusat¹³⁹, dintre cei mai vechi, și Picavet¹⁴⁰, Filiatre¹⁴¹ și Maurice de Wulf¹⁴², dintre cei mai recent. Dar proba cea mai evidentă ne-o oferă însăși operele lui Anselm, care au multiple asemănări cu opera marelui antiscolastic. Aceste multiple asemănări au făcut pe Rousselot să vorbească chiar de *identitate de doctrină* între acești doi protagoniști, ceea ce este desigur exagerat, date fiind curente direct opuse cărora ei le-au dat naștere¹⁴³, curente care au dominat evul mediu până la Renaștere și Noua filosofie. Tot exagerare este și procedeul contrar, de a nega orice influență a lui Erigena asupra lui

Anselm, atribuind asemănările evidente dintre ei faptului că amândoi au avut același izvor comun de inspirație – pe Augustin. Așa face și Al. Koyré¹⁴⁴, care tăgăduiește orice influență a lui Erigena asupra lui Anselm. Aceste asemănări există și nu e nevoie de mers la Augustin pentru a fi explicate. Erigena Scotus trăise și scrisese în secolul care abia precedase pe Anselm și influența lui, destul de răsunătoare pe vremuri, era încă vie pe timpul lui Anselm, care ia chiar direct parte la discutarea controverselor *Triteismului*, controversă inaugurată de Roscelin sub directă influență a scrierilor lui Erigena Scotus¹⁴⁵.

Faptul că Anselm nu citează nicăieri pe Erigena Scotus sau că operele acestuia nu figurează în biblioteca mănăstirii din Bec, nu constituie vreo dovadă în sprijinul acestei afirmații, deoarece e cunoscut faptul, remarcat de însuși Koyré, că *Anselm nu citează aproape deloc*, excepție făcând doar cu Augustin, pe care, deși îl utilizează foarte des, îl citează extrem de rar¹⁴⁶. Deci, cu atât mai puțin îl va fi citat pe Erigena Scotus, chiar dacă îl cunoștea și folosea.

Lipsa din biblioteca abației din Bec a operelor lui Erigena Scotus nu poate constitui proba decisivă că Anselm nu cunoștea aceste opere. Cunoștințele lui Anselm nu se vor fi redus strict numai la ceea ce conținea modesta bibliotecă din Bec, deși e cunoscută munca pe care a depus-o el la această bibliotecă, copiind și corectând texte.

Anselm nu poate fi străin de opera subtilului cugetător, premegător al scolasticii și, chiar dacă ar fi adevărat că

¹³⁵ Evul mediu a decernat acestui profund cugetător al veacului al IX-lea deplin meritul titlu de „Doctor subtilis”.

¹³⁶ Alături de scolastică, anterior ei și contrar ei, a existat, în evul mediu, și un curent antiscolastic al cărui întemeietor și animator a fost Erigena Scotus. (Vezi Maurice de Wulf: *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. I, 122-131).

¹³⁷ La sinoadele din Valence în 855, Langres în 877 și Sens în 1225.

¹³⁸ Rousselot: „Études sur la philosophie dans le moyen âge”, 1842.

¹³⁹ C. de Rémusat: „Anselme de Canterbury”, Paris, 1868.

¹⁴⁰ F. Picavet: „Essais sur l'histoire générale et comparée des philosophies et des théologies médiévales”, 1913.

¹⁴¹ Ch. Filiatre: „La philosophie de st. Anselme”, 1920, Paris.

¹⁴² Maurice de Wulf: „Histoire de la philosophie médiévale”, vol. I, p. 129.

¹⁴³ Anselm era „Părintele scolasticii”, iar Scotus, „Părintele antiscolasticii”.

¹⁴⁴ Al. Koyré, op. cit., p. 112.

¹⁴⁵ Maurice de Wulf, op. cit., vol. I, p. 117 și 135.

¹⁴⁶ Al. Koyré, op. cit., p. 110.

opera acestuia, „puțin înțeleasă în veacul al IX-lea și al X-lea, a fost aproape uitată în veacul al XI-lea”¹⁴⁷, ea nu poate fi ignorată totuși de un spirit superior ca al lui Anselm, care își depășea cu mult epoca și contemporanii. Aceasta cu atât mai mult, cu cât, după cum constată adâncul cunoscător al cugetării evului mediu, Maurice de Wulf, opera lui Scotus Erigena „chiar dacă n-a fost suficient înțeleasă de contemporanii imediați, ea a exercitat totuși o influență considerabilă de-a lungul întregului ev mediu. Remi D'Auxerre și Gerbert îl utilizează în secolul al X-lea; Beranger se referă la el. Abelard, Garnier de Rochfort, Main de Lille sunt la curent cu doctrinele sale, un Hugo de St. Victor utilizează scrierile sale”¹⁴⁸.

Puternica influență exercitată în veacurile XII și XIII de Scotus Erigena și care a dus la definitivă condamnare a scrierii sale capitale, „*De divisione naturae*”, în 1225, nu era posibilă fără existența ei și în veacurile anterioare, pline încă de ecoul răsunătoarei certe dintre Gotschalk și Erigena Scotus asupra *predestinației*. Cearta dăduse, într-un fel, câștig de cauză lui Erigena, cu toată condamnarea cărții sale „*De predestinatione*”.

Dar o dovadă elocventă a acestei controverse ne-o oferă însuși argumentul ontologic al lui Anselm. Deși în vădită dependență de Augustin, argumentul ontologic apare la Anselm ca o urmare directă a acelei mari dispute care a pasionat întreg evul mediu: *Disputa „Universalilor”*.

Vechea controversă dintre *idealismul* platonian și *dinamismul* aristotelic, dintre *transcendența* sau *imanența* ideii-

lor, reapare în evul mediu sub forma *realismului* și *nominalismului*.

Obiectul discuției era dacă *noțiunile generale* ale lucrurilor, *Universalialia*, sunt *substanțe*, „*res*”, de aici și denumirea de *realism* – adică dacă au existență proprie și independență de lucrurile concrete și individuale, acel „*χωρισμός*” al lui Platon; sau dacă ele sunt simple *abstractizări mintale*, simple nume, „*nomina*”, de unde denumirea de *nominalism*.

Vechea controversă dintre Platon și Aristotel, dintre „*ἰδέα*” și „*ἐντελεχεια*”, a fost și mai accentuată în neoplatonism, prin altoirea panteismului mistic peste transcendența ideilor; iar prin *Isagogia* lui Porfiriu, pe de o parte, pentru cugetarea laică, prin Dionisie Areopagitul, pe de altă parte, pentru cugetarea teologică, a fost trecută drept moștenire evului mediu. Cel dintâi prilej de discuție asupra acestei probleme îl oferă Boetiu¹⁴⁹ la începuturile evului mediu (470-525), prin *Comentariul* său asupra *Isagogiei* lui Porfiriu. Prin deosebirea făcută de el între *subsistentia* și *intellecta*, referitor la cele 10 categorii aristotelice, care „*sive subsistent, sive in nudis intellectibus posita sint*”, disputa universalilor era deschisă, cu atât mai mult cu cât Boetius însuși era indecis în tranșarea problemei¹⁵⁰. Pornind de la categorii, problema s-a generalizat, extinzându-se asupra tuturor noțiunilor generale – genuri și specii, concentrându-se în întrebarea: Ce

¹⁴⁹ Boetiu, got creștinat, ajuns mare demnitar la curtea regelui ostrogot Teodoric, a fost și un eminent filosof. Scrierile sale, în cea mai mare parte traduceri și comentarii din vechii filosofi, Aristotel și Porfiriu îndeosebi, au fost mult prețuite și citite la începutul evului mediu. În special scrierea sa „*De consolatione philosophiae*” s-a bucurat de o mare considerație în tot decursul evului mediu.

¹⁵⁰ Vezi Maurice de Wulf, op. cit., p. 96-97, vol. I.

¹⁴⁷ Maurice de Wulf, op. cit., p. 110.

¹⁴⁸ Maurice de Wulf, op. cit., p. 117.

sunt noțiunile: *subsistentia* sau *nuda intellecta* – „*res*” sau *simple „nomina”*?¹⁵¹ Evul mediu a răspuns în chip felurit acestei întrebări, dând naștere la trei direcții deosebite: a) *Realismul extrem*, care afirmă că noțiunile sunt anterioare lucrurilor și există independent de ele: *universalia ante res*. b) *Realismul moderat* sau aristotelic care afirmă că – concepte și lucruri – sunt inseparabil legate unele de altele: *Universalia in rebus*. c) *Nominalismul*, după care noțiunile sunt simple abstracții deduse din lucruri, simple „*nomina*”: *universalia post res*.

Realismul extrem este cel care precumpănește la începutul evului mediu, iar între reprezentanții lui îl găsim pe Erigena, cât și pe Anselm. La început însă, toată această discuție avea mai mult o semnificație logică. Ea capătă o nouă importanță și altă amploare, cu o *vie rezonanță* pentru problemele teologice, prin intrarea în arenă a lui Scotus Erigena¹⁵². Intervenția lui este hotărâtoare, atât prin traducerea latină din originalul grec a scrierilor lui Dionisie Areopagitul, cât și prin opera sa originală „*De divisione naturae*”.

¹⁵¹ Maurice de Wulf, op. cit., p. 117, 128, 130, vol. I.

¹⁵² Ioan Scotus Eriugena, cum este corect, și nu Erigena, după cum în chip obișnuit, dar greșit, îl găsim redat de cei mai mulți istorici și cum fatal vom fi siliți să-l denumim și noi, este una dintre cele mai interesante personalități ale evului mediu. Apărută cu mult înainte de începerea scolasticii, gândirea sa, de o profunzime și originalitate singulară, e neînțeleasă de masa contemporanilor, de aici și soarta zbuciumată pe care a avut-o. Data nașterii nesigură: între 810-815. Irlandez de origine, trăia însă în Scoția, de unde ambele sale denumiri (Eriugena și Scotus, „Er” sau „Erin” fiind vechea denumire a Irlandei); este chemat în Franța de Carol Pleșuvul ca director de școli palatiale din Paris. Cunoscător al limbii grecești, lucru extrem de rar pe vremea sa, traduce, prin însărcinarea regelui, în 858, operele lui Dionisie Areopagitul, trimise ca dar imperial curții franceze de împăratul bizantin Mihail Balbus.

Prin traducerea scriitorilor orientali și în special a Areopagitului, teologia apuseană ia pentru prima dată contact cu *realismul mistic* al unui profund cugetător creștin, înrudit în deaproape cu terminologia și dialectica neoplatonică, iar prin opera originală, în special prin acea mult discutată „*De divisione naturae*”, ea însăși fruct neîndeajuns de copleșit al lecturii orientalilor, aceeași teologie occidentală ia contact cu o întreagă serie de probleme teologice izvorâte din considerente logice.

În sensul celui mai pronunțat realism neoplatonic, noțiunile generale – *Universalii* – sunt considerate de Erigena ca *reale* și *primare*, ca acelea ce *premerg*, *condiționează* și *produc* lucrurile individuale: *Universalia ante res*. Aceste „*Universale*” nu sunt numai „*substanțe*” – *res*, ci sunt și *singurele reale*, cu atât mai reale, cu cât sunt mai generale.

Dependența *logico-formală* dintre general și particular devine una *substanțială*, ca de la *substanțial* la *accidental*, sau ca de la *cauză* la *efect*; *dependența logică este prefăcută într-una metafizică*.

Erigena construiește astfel o *piramidă* a noțiunilor, *grădind pe scara generalității scara realității*¹⁵³. Astfel, cea mai generală noțiune e cea mai reală și în același timp sursa și cauza tuturor celorlalte noțiuni. *Cea mai generală noțiune este cea de Dumnezeu, deci este și cea mai reală – ens realissimus*; suprema generalitate este și suprema realitate, *summa esentia* este și *summa existentia*.

Dumnezeu, ca supremă realitate și supremă existență, conține în Sine toate celelalte existențe particulare sau indi-

¹⁵³ W. Windelband: „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie”, p. 242-243.

viduale, deci este cauza și principiul generator al tuturor. Pe acest eșafodaj logic își altoiește Erigena toată metafizica sa panteistă din „De divisione naturae”: Din realitatea supremă, Dumnezeu, cauza creatoare, „natura creatrix, qui creat, non creatur”, se creează lumea printr-un proces de gradată desfășurare – „egressus” – a noțiunilor de la general la individual, așa că lumea nu este decât acest „Deus explicitus”, pentru ca apoi, printr-un alt proces de reîntoarcere, „regressus”, natura să redevină Dumnezeu, „Deus ut finis omnium” qui „neque creat, neque creatur”¹⁵⁴.

Panteismul lui Erigena este categoric: Dumnezeu și lumea sunt una; prin primul proces, cel al creației, Dumnezeu devine natura, iar prin cel de-al doilea, cel al deificației, natura devine Dumnezeu. Era firesc ca acest panteism simplist și fățiș să fie condamnat de biserica apuseană, cum a și fost, cu toată apărarea pe care și-o face Scotus, spunând că în aceste păreri ale sale nu face decât să redea pe cele ale lui Dionisie Areopagitul și ale lui Maxim Mărturisitorul¹⁵⁵. Aceasta este o afirmație gratuită, provenind fie din confuzie între textele scriitorilor creștini cu ale altora, platonici sau neoplatonici, fie din confuzia și lipsa de înțelegere justă a textelor traduse. Pentru prima supoziție pledează cultul său pentru Platon, pe care îl și consideră „philosophorum summus”, deși jine să adauge: ne videas sectam illius sequi (De div. nat. III, 36, 37)¹⁵⁶. Pentru a doua pledează frecventele erori de traducere din textele grecești, după cum au arătat Draescke și Al. Koyré¹⁵⁷.

Cu toată condamnarea pe care și-a atras-o Erigena, din cauza panteismului său, influența lui rămâne considerabilă. Problemele puse de el vor continua să influențeze și să fecundeze întreaga desfășurare a scolasticii. Părerea lui Saint-René Taillandier, că „Scotus Erigena nu numai că este părintele filosofiei scolastice, dar că a cuprins în el toată dezvoltarea ei de mai târziu”¹⁵⁸, nu este o simplă exagerare.

Deci Anselm a găsit atmosfera deja pregătită de Erigena, în sensul acestui realism extrem. Dumnezeu, ca supremă realitate și singură realitate¹⁵⁹, din care emană și de care depind toate celelalte realități, dacă era esența filosofiei lui Erigena, era în același timp și cea mai tipică formă a realismului extrem¹⁶⁰, pe care vom găsi-o și la Anselm, „nu ca o simplă soluție a problemei Universalilor, așa cum o înțelegeau contemporanii săi, ci ca o soluție a legăturii indivizibilor cu speța, a speciilor cu genul și a genurilor cu Dumnezeu”¹⁶¹.

Dumnezeu fiind noțiunea cea mai generală era și ființa cea mai reală, și aceasta era și concluzia ultimă a realismului extrem. Pe această poziție stăteau și Erigena și Anselm¹⁶².

Erigena însă conchisese: Dumnezeu, Suprema realitate, e și singura realitate, deci alături de ea nu mai poate exista altă realitate. De aici panteismul său. Anselm însă va concluziona: Dumnezeu, Suprema realitate, este și absolută realitate, o mai mare realitate decât aceasta neputând fi cugețată. De aici raționalismul său.

¹⁵⁴ Maurice de Wulf, op. cit., p. 122.

¹⁵⁵ Maurice de Wulf, op. cit., p. 125.

¹⁵⁶ Maurice de Wulf, op. cit., p. 128.

¹⁵⁷ Maurice de Wulf, op. cit., p. 118.

¹⁵⁸ Asemănarea e așa de mare între ei, încât Anselm a fost bănuit chiar de panteism. Vezi de Wulf, p. 118.

¹⁵⁴ Paul Deussen, op., vol II, p. 377.

¹⁵⁵ Ueberweg-Heinze: „Grundriss”, vol. II, p. 167-168.

¹⁵⁶ Ueberweg-Heinze: „Grundriss”, vol. II, p. 167-168.

¹⁵⁷ Al. Koyré, op. cit., p. 139.

Completarea și corectarea lui Erigena o face Anselm prin Augustin și lângă „*ens realissimus*” al lui Scotus, el adaugă pe „*ens perfectissimus*” al lui Augustin. Din ambele a reieșit argumentul din „*Proslogion*”. Îmbinarea lor într-o singură formulă, pe baza unui singur principiu, este meritul și *aportul original* al lui Anselm. Acest principiu este cel al *contradicției*, care dă și *caracteristica logică* a argumentului ontologic.

Augustin, ca și Erigena, ajunsese la „*ens perfectissimum*” și „*ens realissimum*” pe calea inducției. Anselm utilizează calea deductivă a contradicției. Argumentarea lui este *apriorică*, celelalte sunt *aposteriorice*. Folosirea principiului contradicției și-o întemeiază Anselm pe accentuarea unui element de bază al realismului extrem: acea perfectă corespondență între „*ens reale*” și „*ens logicum*”¹⁶³, între *realul conceptual* și *realul extra-mental*¹⁶⁴ sau, cum ar zice Anselm, între „*esse in re*” și „*esse in intellectu*”¹⁶⁵.

Cu aceasta, toate elementele argumentului ontologic sunt date: Dumnezeu *ens perfectissimum* este și „*ens realissimum*”, adică Dumnezeu, Ființa Atotperfectă, este și Atotreală, atât în minte cât și în afară de minte; aceasta în baza corespondenței între „*ens logicum*” și „*ens reale*”, cât și în baza principiului contradicției. Cine neagă această corespondență cu caracter de *identitate* comite o *dublă contradicție*. Întâi, fiindcă un Dumnezeu care nu ar exista decât în minte, „*in intellectu solo*”, dar nu ar exista și în afară de minte, „*extra mentem*”, ar contrazice principiul de bază al realismului extrem: corespondența între existența logică și cea reală. În al doilea rând, ar contrazice și noțiunea de atotperfectiune, fiindcă un Dumnezeu care ar exista numai „în minte” ar fi mai puțin perfect decât unul care ar exista și „în afară de minte”, deci n-ar mai fi Ființa Atotperfectă, ceea ce ar fi, evident, absurd.

Acestea sunt, în esență, elementele care au dus pe Anselm la *ideea* argumentului, cât și la *formularea* lui. Așa îl găsim în cap. II și III din „*Proslogium*”. Să redăm în întregime acest text pentru că, prin chiar analiza textului, vom putea explica mai bine în ce-i constă importanța.

Iată textul: „*Ergo Domine qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire, intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus, et esse aliquid quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliquid talis natura, quia dicit insipiens, in cordo suo: Non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid, quo majus nihil cogitari potest, intelligit, quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est etiamsi non intelingat illud esse. Aliud est enim, rem esse in intellectu, aliud intelligere, rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturum est, habet quidem in intellectu, sed nondum esse intelligit, quod nondum facit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse, quod iam fecit.*”

Convinicetur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est

¹⁶³ Jos. Geyser: „La démonstration apriori chez Saint Anselme” în „Revue de Philosophie”, an 9, p. 666.

¹⁶⁴ De Wulf, op. cit., vol. I, p. 94.

¹⁶⁵ Anselm: „Proslogion”

quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod majus est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo majus nequit, potest cogitari non esse, id ipsum quo majus cogitari nequit, non est id, quo majus cogitari nequit, quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu Domine Deus noster!”.

Ceea ce, în traducere ar fi precum urmează: „Doamne, Care dai înțelegere credinței, dă-mi mie, ca eu, atât cât Tu îngădui, să pot cunoaște, că Tu ești așa cum noi credem și că Tu astfel ești, precum noi Te credem. Noi credem însă că Tu ești ceva decât care altceva mai mare nu se poate cugeta. Sau nu este nici o ființă de acest fel, căci „zis-a cel nebun în inima sa: Nu este Dumnezeu” (Psalm 14,1). Însă e sigur că acest nebun chiar, când aude cuvintele acestea, când zice despre ceva decât care ceva mai mare nu se poate cugeta, înțelege – (cugetă – ceva când le aude, și ceea ce el cugetă, aceasta există în mintea lui, chiar dacă el nu înțelege (principe că aceasta există). Căci desigur altceva este ca un lucru să fie prezent în minte, și altceva a înțelege că acest lucru este prezent și în realitate. Căci dacă un pictor își precugetă (făurește în minte) ceea ce el vrea să picteze, are acest ceva în minte, însă știe că tabloul, pe care el încă nu l-a pictat, nici nu există în realitate. După ce l-a pictat însă, îl are și în minte, dar știe de asemenea că tabloul pe care l-a pictat există și în realitate. La fel deci și nebunul este silit să se convingă (să mărturisească) că, cel puțin în mintea sa, există

ceva mai mare decât care altceva nu poate fi cugetat; căci când aude această cugetare o înțelege; ceea ce este însă înțeles, este și prezent în minte. E sigur însă că acel ceva, decât care altceva mai mare nu poate fi cugetat, nu poate fi prezent numai în intelect. Căci presupunând că acel ceva ar fi numai în intelect, el ar putea fi cugetat totuși ca existând și în realitate (în afară de intelect) și aceasta ar fi atunci și mai mare (față de ceea ce există numai în minte).

Presupun așadar că acel ceva, decât care altceva mai mare nu se poate cugeta, ar fi numai în minte, atunci acest ceva, decât care altceva mai mare nu se poate cugeta, ar fi totuși ceva decât care se poate cugeta ceva mai mare; ceea ce evident este imposibil. Trebuie să existe, așadar, în chip neîndoielnic, ceva decât care să nu se poată cugeta altceva mai mare și anume să existe atât în minte, cât și în realitate. Și să existe cu atâta putere de adevăr, încât în nici un caz să nu poată fi cugetat că nu există (neexistența lui să nu poată fi nici într-un caz cugetată).

Așadar, poate fi cugetat ceva despre care să nu se poată cugeta că n-ar exista; și acesta e mai mare decât ceva despre care se poate cugeta că ar putea să nu existe.

Căci dacă acel ceva, decât care altceva mai mare nu se poate cugeta, ar putea fi cugetat ca neexistând (în realitate), atunci n-ar mai fi acel ceva decât care altceva mai mare nu se poate cugeta; ceea ce este absurd.

Așadar este sigur că există ceva mai mare decât care altceva nu se poate cugeta și care niciodată nu poate fi cugetat ca neexistând și acesta ești Tu, o, Doamne, Dumnezeul nostru!”

În rezumat, fondul argumetării anselmiene, destul de îngreunat, de altfel, prin încontinua repetare a uneia și aceleiași fraze, acel „quo majus cogitari non potest”, ar fi: prin

noțiunea de Dumnezeu fiecare din noi înțelege acea ființă decât care nu se poate cugeta o alta mai mare. Existența unei astfel de ființe o avem în primul rând în minte – *in intellectu solo*. Întrucât însă o ființă care ar exista și în minte, dar și în realitate ar fi mai mare decât aceea care ar exista numai în minte, atunci se impune ca ființa aceasta, pe care o am în minte, să existe și în realitate, căci, contrar, n-ar mai fi ființa decât care să nu se poată cugeta o alta mai mare. Deci Dumnezeu trebuie să existe și în realitate¹⁶⁶.

Astfel concepută și expusă, argumentarea lui Anselm a dat naștere, chiar de la început, la pasionate discuții. Accepțată cu entuziasm la majoritatea cercurilor eclesiastice, pentru construcția sa strict logică, lucru ce era în stima și gustul epocii, a dat naștere chiar de atunci la multiple obiecții în privința eficacității sale. Acestor obiecții le dă curs Gaunilo, monah, și mai târziu superior al mănăstirii Marmoutiers, în scrierea sa, apărută sub titlul „*Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*”¹⁶⁷.

Gaunilo sesizează aproape toate părțile slabe ale argumentării anselmiene, ridicând aceleași obiecții pe care le vor ridica mai târziu D'Aquino, Gassendi sau Kant. În special, în

¹⁶⁶ Clemens V. Baumker – în „Philosophie des Mittelalters” – Kultur der Gegenwart, p. 325.

Dr. V. Găină, în revista „Candela”, art. citat, p. 526.

Dr. V. Suciu: „Apologetica”, ed. 2, vol. I.

Paul Deussen, op. cit., vol. II, p. 387. Deussen reduce esența argumentării lui Anselm la următoarea succintă formulă: „deus est id, quo majus non cogitari nequit. Si deus esset in intellectu solo, eo quo majus cogitari nequit, majus cogitari possit.”

¹⁶⁷ Din cauza autorității de care se bucura Anselm printre contemporanii săi, Gaunilo nici nu-și publică numele, așa că scrierea sa, deși de o reală valoare, apare fără indicarea numelui autorului.

ceea ce-l privește pe Kant, asemănările sunt așa de vii, încât Hegel îl numește pe Gaunilo „*Kant al trecutului*”¹⁶⁸.

Aceste obiecții, Gaunilo le îndreaptă în special asupra a două dintre elementele de bază ale argumentării anselmiene: *ideea de Dumnezeu* și *ideea de existență*.

În motivarea argumentului său, Anselm plecase de la dorința de a găsi un astfel de raționament pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, încât această existență să fie valabilă și constrângătoare, chiar și pentru ateul care L-ar nega, chiar și pentru neînțeleptul care ar zice în inima sa că nu este Dumnezeu¹⁶⁹. De aceea își ia ca punct de plecare, în formularea argumentului său, cuvântul Psalmistului: „*Dicit insipiens in cordo suo: non est Deus*”.

Pentru aceasta, el definește ideea de Dumnezeu ca ceva strict conceptual, „ca acel ceva decât care altceva mai mare nu se poate cugeta”, care concept, înțeles de orice ființă cugetătoare, chiar și de necredincios, nu poate să nu fie admis, fără a se comite prin aceasta o contradicție. Din această imposibilitate de a-L nega pe Dumnezeu astfel conceput, deduce Anselm însăși existența lui Dumnezeu, ca și constrângerea logică pentru adoptarea ei de către oricine – *chiar de către ateul necredincios*.

Această ținută credea Anselm că o și atinsese prin argumentul din Proslogion și aceasta era marea sa satisfacție.

¹⁶⁸ Al. Koyré, op. cit., p. 212: „Obiecțiile ridicate de Gaunilo sunt desigur cele mai interesante dintre toate criticile ce s-au adus lui Anselm. Tot ce s-a scris în această privință în decursul vremurilor se găsește explicit sau implicit, cuprins în critica lui Gaunilo; tot, până la celebra critică a lui Kant, care într-o anumită formă, se găsește deja formulată de Gaunilo”.

¹⁶⁹ „Am fost rugat, zice Anselm în prefața Monologium-ului, de a nu lăsa fără răspuns și fără combatere nici o obiecție, nici chiar aceea unui necredincios”.

Toate celelalte probe aduse pe alte căi și pe care Anselm le expusese în chip magistral în al său *Monologium*, puteau fi, la urma urmei, discutate și contestate, sau pur și simplu ne-acceptate. Această probă însă, izvorâtă și fondată pe simpla idee despre Dumnezeu, pe care fiecare „o înțelege cum o aude”, nu mai poate fi discutată și nici respinsă, fiindcă ea se impune prin însăși imposibilitatea de a nu fi acceptată. La acest lucru este constrâns și ateul, chiar dacă mai departe nu vrea să tragă concluziile constrângerii sale.

Contra acestei credințe a lui Anselm își îndreaptă Gaunilo obiecțiile. El arată că Anselm nu și-a atins ținta prin argumentarea sa și nici nu o putea atinge, fiindcă ideea de Dumnezeu, așa cum o formulează Anselm, nu e valabilă decât pentru acel ce crede în Dumnezeu și nu are nici un sens și nici un înțeles pentru necredincios. În consecință, necredinciosul nu comite nici o contradicție negând existența lui Dumnezeu.

Anselm – zice Gaunilo – judecă precum un credincios, fără să țină seama de starea reală a necredinciosului: „Non satis attendit cui laquatur”¹⁷⁰. El – Gaunilo – se pune însă în locul adversarului necredincios și nu mai vede contradicție: „Ego enim non dum dico, imo et iam nego, vel dubito ulla re vere esse majus illud... sed quia per hoc esse quoque in re non potest ullatenus obtinere, illud esse ei adhuc penitus non concedo, quousque mihi argumento probetur indubio”¹⁷¹.

Dar nu numai necredinciosul, ci însuși credinciosul nu-și poate face o idee despre Dumnezeu. Dumnezeu este, după concepția lui Anselm însuși, ceva mai mare decât tot ce se

poate cugeta. Atunci cum se poate totuși cugeta? El este incomprehensibil și necugetabil, cum poate fi totuși cugetat și înțeles?

După Anselm, Dumnezeu este: „Non solum ens quo majus cogitari nequit, sed ens quidam majus quam cogitari possit” (*Proslogion* cap. 14). Dacă Dumnezeu este mai mare chiar decât se poate cugeta, cum se mai poate totuși cugeta? Noi nu avem nici o idee despre Dumnezeu și nici nu ne putem procura una¹⁷² – conchide Gaunilo¹⁷³. Neavând absolut nici o idee despre Dumnezeu, noi nu putem face nici o afirmație despre El, și, ca atare, nici nu putem găsi vreo contradicție între subiectul și predicatul unei afirmații care nu se poate face.

Aceste obiecții, care amintesc de aproape de cele de mai târziu ale lui Thomas d'Aquino, au fost și cele mai puternice dintre acelea ridicate de Gaunilo, și ele au avut cel mai mare efect asupra lui Anselm. Ele țineau de altfel raționalismul de care fusese deja acuzat Anselm. De acest raționalism îl învinuise deja și Lanfranc și contra acestui atac insistă în special Anselm în răspunsul dat lui Gaunilo în scrierea sa intitulată „*Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente*”.

¹⁷² „Tam ego secundum rem, vel ex specie mihi vel ex genere notam, cogitari auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitari possum. Neque enim aut rem ipsam quae, Deus est, novi, aut ipsam possum conijcere ex alia simili quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quidquam” *Lib. Pro. Ins. 4*.

¹⁷³ În această privință Gaunilo reprezenta de altfel punctul de vedere strict tradițional, exprimând teama bisericii „față de consecințele funeste care ar putea să rezulte pentru credință din folosirea rațiunii prea încrezătoare în propriile ei forțe.” *Al Koyré*, p. 214.

¹⁷⁰ „*Liber pro insipiente*”, cap. V.

¹⁷¹ „*Liber pro insipiente*”, cap. V.

Anselm răspunde că definiția din *Proslogion* are un caracter pur conceptual, ea nu cuprinde nimic despre esența Ființei Divine, Care nu se poate cunoaște decât prin actul credinței. În definiția sa Dumnezeu nu este decât acel ceva decât care altceva mai mare nu se poate cugeta. „Ens quo majus cogitari nequit” și nu „Ens majus omnibus”, cum o redă Gaunilo, substituind intenționat¹⁷⁴ formula sa celei a lui Anselm¹⁷⁵.

Aceste două concepte nu sunt identice, formula lui Gaunilo cuprinzând o determinare a definiției strict formale a lui Anselm. Dumnezeu, ca „cel mai mare dintre toate ființele existente”, nu este „acel decât ceva mai mare nu se poate cugeta”, așa că nici nu i se poate aplica principiul contradicției, fiindcă cea mai mare dintre ființele existente nu este – eo ipso – și cea mai mare dintre ființele care se pot cugeta. Gaunilo făurește singur o definiție a lui Dumnezeu, alta decât cea a lui Anselm, și acesteia îi aplică obiecțiile sale. Acestea sunt valabile pentru această definiție, și nu pentru cea a lui Anselm¹⁷⁶.

¹⁷⁴ *Domet de Vorges* contestă substituirea intenționată din partea lui Gaunilo. El a redat – zice de Vorges – exact definiția lui Anselm și numai la sfârșitul paragrafului, probabil din neatenție, înlocuiește pe „quo majus cogitari” cu „majus omnibus”. Anselm a utilizat însă în folosul său greșeala neintenționată a lui Gaunilo, *Domet de Vorges*, op. cit., p. 279.

¹⁷⁵ „Non enim idem valet, quod dicitur, majus omnibus et quo majus cogitari nequit, ad probandum quia est in re quod dicitur. Si quis enim dicat quo majus cogitari non possit, non esse aliquid in re aut posse non esse, aut vel non esse posse cogitari, facile refelli potest” *Liber apologeticus V*.

¹⁷⁶ „Illud namque alio indiget argumento, quam hoc quod dicitur, omnibus majus in isto vero non est opus alio, quam hoc ipso quod sonat, quo majus cogitari non possit. Ergo si non similiter potest probari de eo quod majus omnibus dicitur, quod de se per seipsum probat quo majus nequit cogitari, injuste me reprehendisti dixisse quod non dixi, cum tantum differat ad eo quod dixi.” *Ibid. Lib. apolog. V*

În ceea ce privește cealaltă obiecție, că argumentul din *Proslogion* nu e valabil și nici constrângător pentru necredincios, Anselm o concede, dar adaugă că el nici nu a căutat să dovedească existența lui Dumnezeu pentru cel ce nu are ideea de Dumnezeu. Punctul de plecare îl oferă aici credința¹⁷⁷.

Dar argumentul său e valabil pentru acel care, având ideea de Dumnezeu chiar numai în chipul formal, cum o exprimă Anselm, nu poate să-i nege existența fără a cădea prin aceasta în contradicție.

Aici e evident că poziția lui Anselm din „*Liber apologeticus*”, față de cea din „*Proslogion*”, constituie o retractare și o corectare. Din *Proslogion* rezultă clar că necredinciosul, din simplul fapt că aude cuvântul lui Dumnezeu, îl înțelege și înțelegându-l, El devine prezent în intelectul său și deci nu-l mai poate nega nici existența fără a comite o contradicție. Totuși, precizarea din „*Liber apologeticus*” e conformă cu concepția generală din „*Proslogion*”. Actul credinței e acel care primează înțelegerii, conform principiului pus chiar în fruntea „*Proslogiului*”, acel „*Fides quaeres intellectum*”, ca și a dictonului său devenit celebru: „*Credo ut intelligam*”.

O dovadă că el nu s-a gândit să facă din argumentul său o constrângere pentru necredincioși, o constituie și faptul că, la alcătuirea lui, el a avut în vedere în special pe discipolii lui, călugări din mănăstiri, la rugămintea cărora a și convenit să compună atât *Monologium*, cât și *Proslogium*.

„Aceștia m-au rugat – zice Anselm – să nu las fără răspuns și fără combatere nici una dintre obiecțiile care s-ar

¹⁷⁷ „Fide ed conscientia tua pro firmissimo utor argumento” *Lib. apolog. I*.

aduce contra existenței Ființei Divine, nici chiar a acelora care ar veni din partea unui necredincios”.

Deci el pentru acești credincioși scrie, pentru călugării din mănăstiri, la îndemâna cărora vrea să pună toate armele de întărire a credinței. El expusese în *Monologium* – în chip savant și magistral – toate probele folosite până atunci și care toate erau întemeiate pe principiul contingentei lucrurilor și pe legea cauzalității. Aceste argumente, multiple și variate, nu-l satisfăceau și nu satisfăceau mai ales pe acei meditari singuratici, retrași de lume, închiși în chiliile lor și străini de continuele schimbări ale științei veacului, pe care se bazau în cea mai mare parte argumentul cosmologic și cel teleologic. Pentru aceștia a căutat el să făurească un argument care să-și aibă valoarea în sine și să nu mai depindă de continuele tribulații ale dovezilor contingente. Cuvintele de la începutul *Proslogium*-ului sunt concludente: „Coepe mecum quaerere si posset forte invenire unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret et solum ad astruendum, quia deus vere est et quia summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigens, ut sint, et quaecumque credimus de divina substantia, sufficeret” (*Proslogium*- *Proaemium*).

Din această sfortare a rezultat argumentul din *Proslogium*. Că el era sortit meditației închinătorilor solitari ai mănăstirilor, rezultă și din acest pasaj din cap. I al *Proslogionu*-lui, care vizează direct viața chinovală: „Intra in cubiculum mentis tuae; exclude omnia praeter Deum, et quae te juvent ad querendum eum, et clauso ostio, quaere eum”.

Deci această obiecție a lui Gaunilo nu era întemeiată decât din punctul de vedere din care pune a el problema, dar nu și Anselm.

A doua parte a argumentării anselmiene, pe care o vizează critica lui Gaunilo, este dovedirea existenței lui Dumnezeu. Această existență, zice Gaunilo, nu se poate dovedi prin argumnetul lui Anselm, fiindcă din simpla existență mintală a unui lucru nu se poate deduce în nici un caz existența lui reală. Chiar dacă am admite – zice concesiv Gaunilo – că am putea avea o idee despre Dumnezeu și anume ca „ființa decât care alta mai mare nu se poate cugeta”, totuși de aici nu urmează ca Dumnezeu să existe și în realitate. Întâi trebuie să ne fie dată această existență, pentru ca apoi să-i putem adăuga oricare alt arbitru, fie și acel: decât care altceva mai mare nu se poate cugeta.

„Prium enim certum mihi necesse est fiat re vera esse alicubi majus ipsum, et tum denum ex eo quod majus est omnibus in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum”¹⁷⁸. Din simplul fapt că există ceva în intelect, nu rezultă că trebuie să existe și în realitate, fiindcă, în cazul acesta, s-ar putea demonstra existența reală a oricărei închipuiri a minții omenești. Gaunilo ilustrează absurditatea acestui procedeu prin exemplul pe care îl dă cu legendara insulă Atlantida, „acea insulă pierdută”, care s-ar afla totuși undeva în ocean, într-un loc pe care nimeni nu-l știe, insulă pe care nimeni nu a văzut-o și nici nu o poate descoperi. Despre această insulă se spune că ar fi unică în felul ei și că ar întrece în bogăție și frumusețe oricare altă insulă de pe pământ, chiar și pe acele utopice insule ale fericiților. Nimic nu mă împiedică să-mi pot face o idee despre o astfel de insulă atotperfectă. O pot avea deci în minte. Urmează de aici că ea există în realitate? După argumentarea lui Anselm – zice cu oarecare malițiozi-

¹⁷⁸ Lib. pro. Insih. 6.

tate Gaunilo – ea ar trebui să existe, căci negarea existenței ei ar constitui o contradicție.

Această concluzie tinde să evidențieze concepția eronată a tezei anselmiene. Gaunilo sesizează și cauza inițială a acestei erori. Ea pornește din confuzia pe care o face Anselm între „intelligi” și „in intellectu esse”, cum și din eronatul raport stabilit de el între „esse in intellectu” și „esse in re”.

Dacă prima remarcă a lui Gaunilo este justă, a doua este neîntemeiată. „Căci greșeala lui Anselm nu era aici, după cum mulți au crezut, ci, după cum a remarcat mult mai târziu Kant, ea consta în faptul că Anselm consideră pe „esse in re” mai mare decât pe „esse in intellectu”, ceea ce era, evident, fals”¹⁷⁹. Pe această *deosebire de mărime* își întemeiază Anselm construcția argumentării sale, ignorând totuși că, din *identitatea* dintre „ens logicum” și „ens reale”, rezultă și *egalitatea* lor de conținut, și că „Dumnezeu în realitate nu e cu nimic mai mare decât Dumnezeu în idee, după cum 100 de taleri în idee nu sunt cu nimic mai puțini decât 100 de taleri din buzunar”¹⁸⁰, după expresia lui Kant, sau după cum „chipul real al unei persoane nu este cu nimic mai mare decât chipul reflectat în oglindă”, cum remarcă Deussen¹⁸¹. „Singura deosebire între talerii închipuiți și cei din buzunar e aceea că unii există, iar alții nu” – conchide Kant¹⁸².

Indiferent însă de această eroare din partea lui Gaunilo, critica sa asupra argumentării anselmiene, referitor la concepția asupra existenței, este cu totul justă, ea țintind greșeala logică de căpetenie a probei din Proslogion.

Răspunsul lui Anselm este de data asta mai slab decât ar fi fost de așteptat. „Replica St. Anselm este foarte frumoasă ca oratorie” – zice Domet de Vorges. „Ea este chiar puțin disprețuitoare. Oricât de sfânt ar fi cineva, îi este jenă să audă o voce discordantă în acordul de generală admirație de care este înconjurat. Jena era și mai explicabilă atunci când nu se știa măcar de unde venea această voce și deci nu avea nici măcar prestigiul unei autorități recunoscute. Gaunilo nu-și semnase critica sa și numele său nu s-a știut decât mai târziu. Din punct de vedere filosofic însă Anselm *pare a nu fi înțeles tocmai bine* criticile adversarului său”¹⁸³.

Într-adevăr, Anselm se mulțumește să repete în răspunsul său cele expuse deja în Proslogion dându-le, ce-i drept, o mai mare amploare și mai multă precizie. La critica foarte justă și cu totul obiectivă¹⁸⁴ al lui Gaunilo, el răspunde însă pe un ton de autoritate și „puțin cam de sus” că argumentul său rămâne totuși valabil pentru ființa „decât care altceva mai mare nu se poate cugeta”. *Și chiar dacă concede lui Gaunilo că ideea unui lucru nu implică existența lui*, totuși el cere o *excepție*, care trebuie făcută pentru *ființa suverană*: „Nam etsi nula que sunt possunt intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse *praeter id quod summe est*” (Lib. apolog. IV.)

¹⁷⁹ Domet de Vorges, op. cit., p. 277.

¹⁸⁴ Gaunilo era foarte obiectiv și reverențios față de Anselm și chiar criticându-l își arată toată admirația pentru opera acestuia. Aceeași admirație o arată chiar pentru Proslogion. În partea de sfârșit a criticii sale „într-un epilog cu totul curtenitor”, cum îl caracterizează Dr. Adloch, el recunoaște că Proslogion-ul este „excelent și magistral” și că, corectând greșelile logice pe care el le semnalase, restul poate fi privit și adoptat cu entuziasm. Vezi Dr. B. F. Adloch în „Revue de Philosophie”, no. 12, an. 9, p. 681.

¹⁷⁹ Paul Deussen, op. cit., vol. 2, p. 387.

¹⁸⁰ Kant: „Kritik der reinen Vernunft”, ed. Erdmann, 1900, p. 462

¹⁸¹ Paul Deussen, op. cit., vol. II, p. 277.

¹⁸² Kant: „Kritik der reinen Vernunft”, ed. Erdmann, 1900, p. 462

El stăruie mai ales asupra identității dintre „cogitari” (inteligere) și „esse in cogitatione vel intellectu”, pe care în chip greșit o contestase Gaunilo „fără ca de aici să urmeze însă întru nimic vreo dovadă în privința lui *esse in re*”¹⁸⁵.

Lasă însă aproape fără răspuns analogia utilizată de Gaunilo cu „insula pierdută” care se preta totuși la o îndreptățită critică. Anselm ar fi putut foarte bine răspunde că între supoziția unei insule fictive, a cărei existență conține în sine însăși o contradicție, întrucât în chiar conceptul ei era dată ca o simplă *ficțiune*, și între noțiunea unui Dumnezeu absolut – realitate sufletească necontestată și imediată, nu se putea stabili nici o alăturare și deci nu se putea trage nici o concluzie¹⁸⁶. El se mulțumește să repete că proba sa nu se poate aplica decât Ființei Divine și încheie cu această *retorică perorație*: „O spun cu toată încrederea că dacă cineva ar găsi, în afară de ființa decât care altceva mai mare nu se poate cugeta, vreun alt lucru, existând în realitate sau neexistând decât în cugetare, la care să se poată aplica în chip legitim raționamentul expus de mine, eu mă angajez să găsesc această insulă pierdută și să i-o predau în așa fel încât să nu o mai piardă niciodată”. Răspunsul e, într-adevăr, de o „superbă frumusețe stilistică”, – cum observa Al. Koyré¹⁸⁷, dar nu este mai puțin justă remarcă lui Domet de Vorges – și el un admirator al lui Anselm – că autorul Proslogion-ului „nu ne dă în sprijinul afirmațiilor sale alte probe decât însuși afirmațiile sale”¹⁸⁸.

Disputa dintre Gaunilo și Anselm s-a încheiat aici. „Liber apologeticus” a rămas fără răspuns, nu pentru că Anselm ar fi epuizat toate obiecțiile lui Gaunilo, ci din respectul pe care autorul lui „Liber pro insipiente” îl purta omului de mare prestigiu, care era autorul Proslogion-ului¹⁸⁹.

De altfel tezele amândurora stăteau pe poziții *ireducibile*. Anselm era *platonician* și partizan al *realismului extrem*, Gaunilo era *aristotelician* și partizan al unui *empirism senzualist*, atât de străin și avansat față de epoca sa, încât „citindu-l ai crede că ai în față pe Hume și adepții săi moderni”, după cum observă Al. Koyré. Pentru Anselm existența lui Dumnezeu decurgea în *ordinea metafizică* și în chip firesc, din noțiunea de „ens realissimum” și i se adăuga în chip necesar, în *ordinea logică*, din cea de „ens perfectissimum”. Căci, lucru de remarcă, deși la Anselm ideea de *atotperfectiune* este mereu presupusă, *existența nu se identifică cu ea*, nici în sens platonician, nici în cel augustinian¹⁹⁰.

De aceea el nici nu întrebuițează în Proslogion noțiunea de *atotperfectiune* decât în sensul că o ființă perfectă și *dotată cu existență* este *mai perfectă* decât una lipsită de această *calitate*. Urmează deci că existența și perfecția nu sunt identice: *Existența se adaugă perfecției*, mărimdu-i gradul, dar *nu o fondează* și nici nu-i necesar *implicată* în ea¹⁹¹.

Cu toată această distincție, poziția lui Anselm e cu totul diferită de cea a lui Gaunilo. Pentru acesta *existența nu este*

¹⁸⁹ Domet de Vorges, op. cit., p. 280.

¹⁹⁰ Al. Koyré, op. cit., p. 198-199.

¹⁹¹ Cu aceasta dispăre una dintre obișnuitele obiecții aduse argumentului din Proslogion, potrivit căreia, deducându-se ideea de existență din cea de perfecțiune, se deducea de fapt existența din existență, ceea ce constituie o „petitio principii”.

¹⁸⁵ Paul v. Deussen, op. cit., p. 387, vol. II. 2.

¹⁸⁶ W. Windelband: „Lehrbuch der Ges. der Ph.”, p. 245.

¹⁸⁷ Al. Koyré, op. cit., p. 223.

¹⁸⁸ Domet de Vorges, op. cit., p. 289.

o calitate care se adaugă altor calități, ci este însăși baza oricărei calități, este suportul absolut necesar oricărei perfecții. Ceea ce nu există nu este nimic. Existența nu crește, ci fondează și face posibilă orice perfecție¹⁹².

Prin această poziție Gaunilo se apropie de teza empirismului criticist, pe când Anselm militează către teza realismului idealist.

Însă, chiar dacă Anselm nu deduce ideea de existență din cea de atotperfecțiune, aceasta rămâne totuși mereu presupusă. În Proslogion, chiar dacă ea este utilizată, nu este exprimată. Definiția lui Anselm despre Ființa Divină rămâne strict formală, fără nici o determinare de conținut, nici ca perfecție, nici ca existență. Rămâne doar simpla imposibilitate logică de a putea cugeta fie ceva mai mare decât ceea ce mai mare nu se poate cugeta, fie de a cugeta non-existența unei astfel de ființe. Aceasta formează toată țesătura logică din Proslogion.

Dacă aici avem de-a face cu un *apriorism logic*, nu avem de-a face însă cu un *ontologism metafizic*. Proba lui Anselm nu este ontologică în acest sens. Ea nu-și deduce rațiunea de a fi din intuiția Ființei Divine, al Cărei concept pur formal excludea orice conținut, deci și pe acel al existenței. De aici învinuirile ce i s-au adus pe această temă mai târziu, începând cu Thomas de Aquino și culminând cu Kant, sunt și superflue și neîntemeiate.

Anselm nu folosește de altfel nici maniera și nici măcar termenii unei argumentări ontologice. *Termenul de ontologic nici măcar nu-i aparține*. Expresia de „argument ontologic” a fost utilizată pentru prima dată de Kant, ca echivalent pen-

tru probele apriorice, opuse celor aposteriorice, cum erau argumentele: cosmologic și teleologic.

În Proslogion, Anselm își intitulează argumentarea sa „*Allocutio de Dei existentia*”, iar în polemica cu Gaunilo e denumită pur și simplu „*Argumentum pro insipiente*”.

Căci nu o probă ontologică, ci una *apriorică* caută Anselm. Altfel nici n-ar fi luat ca punct de plecare pe nebunul care neagă pe Dumnezeu. Nu din intuiția Ființei Divine trebuia să răsară existența Sa, ci din constrângerea legilor rațiunii. Și pe aceasta, cel puțin, o avea și necredinciosul.

Anselm cerea pentru noua sa probă independență absolută și rațiune suficientă proprie: „*Quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret et solum ad astruendum*”. Căuta deci o probă *apriorică* și nu una *ontologică*.

Formal a și realizat-o în proba din Proslogion. Avem de-a face aici cu o probă strict *apriorică*. Real însă? Face această probă dovada existenței extramintale a lui Dumnezeu? Critica, începând cu Gaunilo și culminând cu d'Aquino și Kant a răspuns nu și cu ea a mers aproape întreaga literatură teologică și filosofică.

Dar și dintre cei ce i-au acceptat proba, unii i-au păstrat *apriorismul*, dar i-au accentuat *ontologismul*, ca Bonaventura, alții i-au sacrificat *apriorismul* în favoarea *psihologismului*, pentru a-i elimina complet *ontologismul* – cum face, printre alții, unul din asidui săi cercetători și admiratori: Dom Beda Aldoch.

Pentru misticismul lui Bonaventura atașarea lui de proba *apriorică* a lui Anselm era firească și explicabilă. Bonaventura este însă *ontologist fățiș*. El pleacă de-a dreptul de la putința *intuiției* Ființei Divine, de la acel „*Volens contemplare Dei invisibila*”, cum sună titlul capitolului 5 din faimoasa sa

¹⁹² Al. Koyré, op. cit., p. 221.

scriere „*Itinerarium mentis ad Deum*”. Comentând definiția scripturicească: *Eu sunt Cel Ce sunt*, adaugă: „cel ce cugetă la Ființa Divină își concentrează privirea asupra Ființei Divine Însăși și vede că Ființa Divină în Sine este atât de certă, încât nu poate fi cugetată că n-ar exista. Ea este Ființa atotpură, încât nu poate fi concepută decât drept opusul extrem al non-existenței, după cum neantul nu poate fi conceput decât drept opusul existenței”¹⁹³.

Acest ontologism, evitat cu atâta grijă de Anselm, a fost cultivat de urmașii săi și acestora li se datorează, în parte, atmosfera de suspiciune care s-a creat în jurul argumentului din Proslogion.

Pentru evitarea acestei confuzii, alții au mers până la a schimba chiar bazele predilecte puse de Anselm argumentului său: *apriorismul* și *formalismul logic*. Acest punct de vedere îl reprezintă între alții Dom Beda Adloch, care într-o întreagă serie de studii afirmă că argumentul nu este aprioric, ci *psihologic* și *aposterioric*, având la bază ideea de Dumnezeu ca fapt empiric și principiul rațiunii suficiente ca principiu logic. În cazul acesta argumentul lui Anselm nu ar fi decât o variantă a argumentului cosmologic din „Monologium”, redat numai în altă formă în „Proslogion”. Prin aceasta se deturneză însă complet intenția urmărită și expres accentuată de Anselm de a avea un argument absolut autonom, străin de orice contingentă și de orice dependență de legea cauzalității. E drept că el n-a izbutit a realiza întru totul intenția sa, care a eșuat în chiar punctul ei vital: dovedirea existenței obiective a Ființei Divine. În acest punct Anselm, fără să vrea, rămâne tribut ar și în „Proslogion” argu-

mentului cosmologic din „Monologium”. Căci siguranța acestei existențe obiective el o avea în primul rând întemeiată fie pe convingerea intimă a experienței interne, fie din constrângerea rațională a argumentului cosmologic din „Monologium”. „Constrângerea suficientă pentru aceasta”, zice Windelband, „o avea Anselm nu numai din convingerea sa personală, ci și din desfășurarea argumentului cosmologic din „Monologium”. De îndată însă ce el renunță la aceste principii și crede că poate să facă dovada existenței Ființei Divine din simpla noțiune de Dumnezeu, revine, în chip tipic, la procedeul realismului care subscrie noțiunilor caracterul realității, fără nici o considerație asupra genezei sau fondării lor psihice”¹⁹⁴.

Această sprijinire pe argumentul cosmologic o mărturisește de altfel Anselm însuși, când, în dispută sa cu Gaunilo asupra insuficienței probei din Proslogion, face apel la probele expuse în „Monologium”.

Această sprijinire și întregire a probei ontologice prin cea cosmologică e în genere recunoscută și admisă atât de partizanii cât și de adversarii eficacității probei din „Proslogion”¹⁹⁵. Recunoașterea acestei sprijiniri nu trebuie să ducă însă la schimbarea fundamentală a structurii din „Proslogion”. Chiar când aceasta se face cu bunele intenții pe care le are Dom Adolh. Aceasta înseamnă a desființa argumentul pentru a-l salva. Cam tot același procedeu îl utilizează de altfel și A. Lepidi în foarte interesantul său studiu asupra „Probei ontologice la Anselm”¹⁹⁶.

¹⁹⁴ W. Windelband, op. cit., p. 245.

¹⁹⁵ Vezi Dr. I. Mihălcescu: „Prelegeri universitare. Argumentul ontologic” și Dr. V. Găină, art. cit., Revista „Candela”.

¹⁹⁶ A. Lepidi: „La preuve ontologique de l'existence de Dieu et Saint Anselme” în „Revue de Philosophie”, art. 9, no. 12, p. 655-664.

¹⁹³ „Itinerariu”, cap. 5, citat după Domiet de Vorges, p. 293.

Mare admirator al „Dr. Magnus” și partizan al eficacității probei ontologice, Lepidi vrea să restabilească „în întregum” autoritatea filosofică și puritatea dogmatică a argumentării anselmiene. „Această celebră probă despre existența lui Dumnezeu, propusă pentru întâia oară de Anselm” – zice Lepidi – „n-a fost niciodată uitată în decursul veacurilor. Dar mulți dintre Doctorii noștri o consideră fără eficacitate. ... Acest argument conține o trecere de la subiectiv la obiectiv care nu se poate justifica. Într-adevăr, zic adversarii acestei probe, faptul că ființa „decât care altceva mai mare nu se poate cugeta” trebuie cugetată ca existând și în afară de spirit trebuie concedat; dar, că *El există în Sine în afară de spirit*, este ceea ce noi nu știm și aceasta rămâne de dovedit. Cu alte cuvinte, proba St. Anselm nu este absolută, ci ipotetică”¹⁹⁷.

Lepidi conchide că valoarea extrinsecă a probei lui Anselm este defectuoasă din cauza impreciziei termenilor din „Proslogion” și mai ales din cauza echivocului cuprins în acel „*id quo majus cogitari non potest*”. Pentru a evita acest echivoc, este de ajuns a substitui cuvântul „esse” cuvântului „cogitari” și a zice: *id quo majus esse non potest*¹⁹⁸. În cazul acesta baza afirmației noastre nu mai este în cugetare, care nu este decât condiția manifestării ființei suverane în inteligență, ci ea este în realitatea obiectivă, întru atât cât ea este realitate pentru ființa suverană debarasată de orice ficțiune, considerată absolut în sine însuși, fără intervenția nici unei ipoteze și fără să mai fie nevoie de tranziție de la subiectiv la o realitate

obiectivă¹⁹⁹. Argumentul astfel propus – conchide Lepidi – se poate spune pe drept cuvânt că stă deasupra tuturor sistemelor particulare de filosofie. Dar și deasupra probei lui Anselm – zicem noi – care nu mai are de-a face cu proba expusă de zelosul său admirator și... corector.

A schimba pe „cogitari” cu „esse” înseamnă a transforma²⁰⁰ argumentul din Proslogion și a suprima toată subtilitatea logică din raționamentul lui Anselm, care se sprijină și se desfășoară tocmai pe acest „*cogitari non potest*”.

Argumentul lui Anselm trebuie luat așa cum îl propune el însuși, fără a-l modifica și fără a-l denatura. El își păstrează așa, și numai așa, valoarea sa proprie. „Defectele” pe care le are sunt inerente și caracteristice oricărei argumentări ontologice. Ele vor apărea la Descartes, ca și la Spinoza sau Leibniz, pentru că argumentul ontologic se sprijină pe o bază metafizică și se exprimă sub o formă apriorică. Baza metafizică poate fi acceptată sau respinsă, însă nu poate fi demonstrată. Forma apriorică e însăși rațiunea de a fi a argumentului și dacă apriorismul nu e admis ca metodă probatorie pentru existența Ființei Divine, atunci orice argumentare ontologică eșuează, fie ea a lui Anselm sau a oricărui altuia.

Argumentul din „Proslogion” are ca fundament metafizic realismul, conform căruia conceptele mintale au existențe reale, iar conceptul cel mai general este totodată și cel mai real. Maximum de realitate implică în sine și maximum de perfecțiune, căreia existența i se adaugă ca o calitate esențială. În această necesară înlanțuire dintre realitate, perfecți-

¹⁹⁷ A. Lepidi: „La preuve ontologique de l'existence de Dieu et Saint Anselme” în „Revue de Philosophie”, art. 9, no. 12, p. 656-657.

¹⁹⁸ A. Lepidi, op. cit., p. 660.

¹⁹⁹ A. Lepidi, op. cit., p. 661.

²⁰⁰ Garrigou-Lagrange în „Dictionnaire Apologétique”, p. 961.

une și existență stă tot apriorismul argumentului ontologic care îl ridică deasupra oricărei contingente. Aici stă *superioritatea* sa, dar și *fragilitatea* sa. Tot acest proces se circumscrie la date mintale, fără a lua în considerare datele extramintale. Or, existența e avizată la lumea *extramintală*, la lumea „experienței”. Și atunci, problema care se pune e aceasta: sunt valabile și în această lume constrângerile pur mintale din care se făurește și pe care se sprijină argumentul ontologic? Cu alte cuvinte: se poate face trecerea de la realitatea subiectivă la cea obiectivă sau de la ordinea *ideală* la cea *obiectiv-reală*²⁰¹? Iată dificultatea *principală* care stă în calea eficacității argumentului ontologic.

Din punctul de vedere al *realismului*, răspunsul este categoric afirmativ: *da*, fiindcă realitatea mintală creează și condiționează orice altă realitate, deci și pe cea obiectivă. Din punct de vedere al *empirismului* – *nu*, fiindcă existența este de altă ordine decât realitatea mintală și este *condiția esențială* a oricărei valabilități dincolo de lumea reală.

Acestea sunt două puncte de vedere diametral opuse. Orice dovadă apriorică trebuie, sub o formă oarecare, să se valorifice în lumea *existenței obiective*, să atingă un punct *firm* în această lume pentru a fi valabilă și în ea. Altfel rămâne simplă construcție mintală. E impasul tragic al probei ontologice: dacă se caută acest punct în lumea *supra-sensibilă*, în intuiția Ființei Divine, e acuzată de *ontologism*, dacă îl caută în lumea *sensibilă* a contingentei, cade în *psihologism* și deci în *aposteriorism*.

Anselm – și aici constă toată subtilitatea și ingeniozitatea argumentării sale – a căutat să *evite* pe una și să *utilizeze* pe alta, fără a cădea nici în ontologism, nici în psihologism.

A conceput Ființa Divină ca ceva strict formal, fără nici o determinare de conținut, *deci fără putința unei intuiții*, acel „*id quo majus cogitari nequit*” și a căutat a-i dovedi existența prin deosebirea de *mărime* între ceea ce există numai în subiect și ceea ce există și în subiect și în realitate. Prin aceasta el introducea un *element sensibil* din lumea existenței obiective, care să ducă la constrângerea admiterii existenței reale a lui „*ens quo majus cogitari nequit*”, fără a fi părăsit tărâmul strict aprioric.

Abilitate logică foarte ingenioasă, dacă n-ar implica pe lângă o *contradicție* față de logica *realistă*, care operează cu acea perfectă corespondență între „*ens logicum*” și „*ens reale*”, și una psihologică, acea presupusă deosebire între conceptele mintale și corespondentele lor reale.

Abstracție făcând de aceste devieri, formula anselmiană este valabilă în sine, *dacă rămâne în domeniul concepției metafizice realiste*. Conform acestei concepții, suprema realitate implică suprema existență, căci „*realismul* subsumează noțiunilor atributul realității fără nici o considerație asupra genezei sau fondării lor psihice”²⁰². Anselm însă părăsește în parte teza strict realistă, pentru a face trecerea către existența obiectivă prin elemente străine ei, dacă nu contrare ei, ceea ce constituie o slăbire a unității argumentării sale, lăsând-o descoperită atât obiecțiilor aduse metafizicii sale, cât și logicii sale.

²⁰¹ Dr. V. Suci: „Apologetica”, vol. I, Proba ontologică și Dr. V. Găină, art. cit., revistă „Candela”.

²⁰² W. Windelband, op. cit., p. 245.

Asupra celor dintâi vom insista când vom discuta problema „realității” față de cea a „existenței”. În ceea ce privește obiecțiile de ordin logic, ele sunt în genere următoarele:

a) Orice raționament dedus dintr-o definiție este un raționament *analitic*. Concluzia unui astfel de raționament nu poate conține în ea cu nimic mai mult decât conțin premisele. Definiția e una dintre aceste premise și anume majora. Dacă noțiunea de existență a lui Dumnezeu nu e cuprinsă în însăși definiția-premiză, ea nu poate apărea nici în concluzie.

b) Orice deducție făcută dintr-o definiție are întotdeauna o valoare *ipotetică* sub raportul existenței și nu una categorică, și anume sub condiția existenței subiectului din definiție.

c) Judecățile existențiale nu sunt analitice, ci sintetice și, în acest caz, *aposteriorice*.

d) Existența nu este un *predicat* care se poate circumscrie unui subiect, ci subiectul trebuie să existe întâi pentru ca să i se poată adăuga orice alt predicat.

Acestea sunt obiecții pe care le-a ridicat și Gaunilo și pe care le va ridica și Toma de Aquino și, în special, Kant. Sunt reguli de logică elementară, pe care Anselm, sedus de metafizica realistă, nu le-a luat în seamă în construirea probei sale. Retranșat în concepția sa metafizică, poate că era chiar dispensat de ele. Desfăcut de ea, era fatal subordonat acestora. Cu toate aceste obiecții logice, proba lui Anselm își păstrează valoarea sa argumentativă, însă în forma *ipotetică* și nu *categorică*. „Dacă e sigur că Dumnezeu există, atunci El există și în minte și în realitate”, așa ar suna forma ipotetică și nu: „fiindcă Dumnezeu există în minte, există și în realitate”, cum sună forma categorică. Forma ipotetică însă e aceea pe care Anselm caută să o evite și să o înfrângă în argumentul din „Proslogion”. N-a izbutit sau a izbutit doar în parte. Era și greu, chiar dacă ar fi dispus de mai multă abili-

tate și subtilitate logică și de o mai fină și mai atentă observație psihologică.

Chiar dezvoltarea ulterioară a probei sale era sortită să se miște pe linia celor două extreme, sau suind către ontologism, sau coborând către psihologism.

La capătul ambelor căi de posibilă dezvoltare va interveni însă autoritatea hotărâtoare a lui *Toma de Aquino*, care va decide pentru multă vreme atât soarta argumentului lui Anselm, cât și a argumentului ontologic în genere.

Până la ivirea lui de Aquino, argumentul lui Anselm va avea însă destui partizani, între alții: pe un *Guillaume de Conches*, care numără argumentul lui Anselm între cele unsprezece probe admise de teologia științifică pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu²⁰³, pe un *Hugo de St. Victor*, șeful școlii mistice a celebrei abații, pe un *Alexandre de Halles*, întemeietorul școlii franciscane, pe misticul *Bonaventura* și chiar pe *Albertus Magnus*, maestrul lui Toma de Aquino²⁰⁴.

E drept că aproape toți aceștia, cu excepția lui Albertus Magnus, sunt adepți ai platonismului²⁰⁵, ceea ce implică și înclinarea lor către proba lui Anselm. Cu venirea la cârmă cugetării apusene a *aristotelismului*, cumpăna se va pleca în favoarea acestuia, punând în declin *platonismul* și cu el și suportul metafizic care stătea la baza argumentării ontologice anselmiene. Terenul pentru aceasta îl pregătise deja Albertus Magnus. Aristotelismul va culmina cu Toma d'Aquino, a cărui atitudine va fi hotărâtoare pentru soarta argumentului ontologic.

²⁰³ Domet de Vorges, op. cit., p. 280.

²⁰⁴ Clemens V. Bäumer, op. cit., p. 325.

²⁰⁵ Domet de Vorges, op. cit., p. 280.

CAPITOLUL II

Toma D'Aquino și Argumentul Ontologic

D'Aquino și Anselm - Între „Summae” și „Proslogium” - Platon și Aristotel - „Apriorism” și „Aposteorism” în dovedirea existenței lui Dumnezeu - Cele 5 probe ale lui D'Aquino - Înțelesul și valoarea criticii lui D'Aquino.

În Toma D'Aquino argumentul ontologic găsește pe cel mai redutabil adversar al său. Dacă în răstimpul celor două secole care despart pe părintele scolasticii, Anselm, de cel mai strălucit reprezentant al ei, D'Aquino²⁰⁶, argumentul ontologic, beneficiind atât de prestigiul științific al autorului, cât și de

²⁰⁶ Tomas D'Aquino se naște în 1226, ca fiu al marchizului Landolf D'Aquino, în castelul Rocca-Secca din apropierea Neapolului. Intrat în ordinul Dominicanelor în anul 1244, e trimis în 1246 pentru studii la Paris, unde strălucea, în culmea activității sale, un alt dominican, Albertus Magnus. Progresele făcute de D'Aquino aici sunt atât de repezi și mari, încât după abia doi ani, cu prilejul plecării lui Albertus la Colonia, D'Aquino este admis la „lector” la Universitate, adică să predea „sub control” Filosofia, Teologia și „Sentințele”. Evenimentele și intrarea în profesorat ca „regent” îi întârzie întrucâtva luarea licenței, ceea ce se întâmplă totuși în 1257. Peste doi ani părăsește Parisul pentru Italia, unde, pe lângă cursurile predate la Roma, Bologna, Orvieto, etc. începe, sub auspiciile Papei Urban al IV-lea și împreună cu cunosătorul de grecește Wilhelm Moerbeke, traducerea și comentarea operelor lui Aristotel. Tot din această perioadă datează una din operele sale capitale: „Summa contra gentiles”, în care doctrina creștină – expusă în lumina rațiunii – este apărută în opoziție cu iudaismul și mahomedanismul aristotelizant al vremii. Tot în această perioadă începe și

ambianța platonice a epocii, a fost acceptată fără rezerve de reprezentanții cei mai autorizați ai teologiei, între care un Hugo de St. Victor, un Alex. de Halles, Bonaventura și, în anumită măsură, însuși Albertus Magnus²⁰⁷, maestrul lui D'Aquino, „totul se schimbă cu introducerea aristotelismului. De la această dată proba lui Anselm întâlnește adversari mulți și hotărâți. În fruntea lor îl găsim pe Toma D'Aquino”²⁰⁸.

D'Aquino este un adversar hotărât și fățiș al probei anselmiene, chiar atunci când, din deferență față de reputatul autor, adoptă o atitudine conciliantă, „împăcând astfel datorită față de adevăr, cu respectul datorat sfințeniei”, cum

cealaltă mare lucrare a sa: „Summa theologiae” ale cărei prime trei părți le termină înainte de a fi chemat din nou ca „regent” la Universitatea din Paris în 1269. Aici își cucerește în scurt timp o neasemănată faimă științifică. „Chestiunile” și „Dezbaterile Quodlibetice” ținute de dânsul în acest timp devin și rămân celebre. Cu toată opoziția universității, D'Aquino părăsește Parisul pentru Italia, unde, refuzând demnitatea de arhiepiscop ce i se oferise, rămâne la catedra de teologie din Neapoli, căreia i-a rămas credincios până la moarte, survenită pe neașteptate în drum spre Conciliul din Lyon pe 7 martie 1274. Moartea sa, deși la o vârstă relativ tânără, îl găsește deja în plină glorie. Ajuns împreună cu „maestrul” său, Albertus Magnus „autoritate” în materie de filosofie și teologie chiar în timpul vieții, el a rămas și peste veacuri suflul nediscutat al scolasticii, care s-a menținut și dezvoltat sub numele și autoritatea lui. Canonizat în 1323 de Papa Ioan al XXII-lea, „divinul” Thoma, cum îl numesc admiratorii, s-a bucurat, ca nici un altul înainte sau după el, de o nespasă faimă științifică și teologică, de unde și denumirile de „Prinț al teologiei”, „Doctor angelicus”, „Doctor universalis”, „Doctor famosissimus”, pe care i le-a decernat posteritatea.

Timpul nu i-a micșorat faima. Din contră, prezentul i-a întărit-o. Și nu numai în sânul teologiei catolice, care nutrește pentru întemeietorul tomismului un adevărat cult, ci chiar și pentru mulți cugetători laici: filosofi, oameni de știință, literari, pentru care tomismul constituie astăzi o seducătoare și impresionantă directivă de cugetare. (Datele biografice, după Sertillanges: „St. Thomas D'Aquin”: Avant-Propos. Introduction.)

²⁰⁷ Domet de Vorges, op. cit., p. 291.

²⁰⁸ Domet de Vorges, op. cit., p. 280.

se exprima *Domet de Vorges*²⁰⁹. Fiindcă, cu toată adversitatea pe care o are D'Aquino față de argumentul ontologic, atitudinea lui față de proba din „Proslogium” oscilează, după cum numele lui Anselm este citat sau nu. Când nu-l citează, respingerea probei e categorică și chiar *dură*²¹⁰. Când îl citează, însă, tonul este plin de menajamente, căutând să dea probei anselmiene un sens cât mai apropiat propriei sale teze²¹¹. Atitudinea din urmă este cea din lucrările de tinerețe ale lui D'Aquino, cum sunt „*De Sententiis*” și „*De Veritate*”, în care găsim expusă proba din „Proslogium”. Atitudinea de respingere categorică e cea din operele de maturitate, care sunt și operele capitale ale activității sale teologice și filosofice: „*Summa contra gentiles*” și „*Summa theologiae*”.

În primele două scrieri numele lui Anselm e citat, iar concilianța tonului față de teza din Proslogium este egală cu acceptarea. Să fi fost aceasta numai din respectul pe care marele scolast îl avea față de persoana marelui înaintaș, ori în această primă epocă a dezvoltării sale, D'Aquino admitea el însuși valoarea logică a probei ontologice?

Tomisti neagă o astfel de schimbare de poziție la „Prințul teologiei catolice”. Totul s-ar reduce la „concesiuni de simplă aparență”, pe care D'Aquino le făcea din „pur respect” față de Anselm²¹².

În „Sentințe”, D'Aquino, după ce expune teza din „Proslogium”, conchide: „Când cineva a înțeles bine ceea ce este Dumnezeu, nu mai poate concepe cum s-ar putea cugeta

că El s-ar putea să și nu fie”. Această frază, chiar dacă e socotită ca o „interpretare”²¹³ a tezei din Proslogium, totuși ea rezumă exact atât gândul lui Anselm, cât și al lui D'Aquino. Nu avem deci de-a face cu o adevărată acceptare?

Același lucru rezultă și din atitudinea din „*De veritate*”. Aici D'Aquino discută teza lui Anselm: cunoașterea lui Dumnezeu prin Sine Însuși, alături de teza lui Maimonides: cunoașterea numai printr-un act de credință, și de cea a lui Avicenna: cunoașterea numai prin demonstrație²¹⁴. Respingând teza lui Maimonides, D'Aquino se raliază părerilor lui Anselm și Avicenna, „fiecare din ele fiind adevărate în parte”²¹⁵. Nu avem și aici deci de-a face cu o acceptare a probei ontologice din partea lui D'Aquino? Da, însă cu „rezerve” și din simplu „respect” față de Anselm, afirmă Sertillanges. Respectul față de persoana cuiva nu poate merge însă până la deformarea sau renegarea propriei convingeri, mai ales când e vorba de „Prințul cugetării scolastice”, de „Divinul” Toma²¹⁶. Mai plauzibilă pare a fi invocarea tinereții lui D'Aquino, pentru a explica mobilitatea părerilor din această perioadă. „Scrierile de acum nu exprimă deplinătatea concepției tomiste”, scrie Domet de Vorges. „Când a compus „*Comentariile asupra sentințelor*”, St. Thomas era la începutul activității sale. El nu-și arătase încă tot geniul său și nici nu-și cucerise autoritatea de mai târziu. De aceea și procedează cu modestie. El nu caută atât a contrazice pe Anselm, cât mai ales de a da un sens mai acceptabil tezei

²⁰⁹ Domet de Vorges, op. cit., p. 281.

²¹⁰ A. D. Sertillanges: „St. Thomas D'Aquin”, vol. I, p. 131.

²¹¹ A. D. Sertillanges: „St. Thomas D'Aquin”, vol. I, p. 131 și Domet de Vorges, op. cit., p. 281.

²¹² A. D. Sertillanges: „St. Thomas D'Aquin”, vol. I, p. 131.

²¹³ Domet de Vorges, op. cit., p. 283.

²¹⁴ Domet de Vorges, op. cit., p. 284.

²¹⁵ D. Sertillanges: „St. Thomas D'Aquin”, vol. I, p. 131.

²¹⁶ D. Sertillanges: op. cit. în „Avant-Propos”.

acestuia²¹⁷. Acesta pare a fi în parte și adevărul. Căci întreg adevărul, după părerea noastră, e acela că în această perioadă D'Aquino nu era un adversar al tezei anselmiene, ci, mai degrabă, un partizan al ei, cel puțin în aceeași măsură ca și „maestrul” său Albertus Magnus, ale cărui cursuri D'Aquino tocmai le urma la Paris între anii 1246-1248. În 1248 îl găsim pe D'Aquino predând la Universitatea din Paris cursuri de teologie și filosofie ca „lector”, adică „sub controlul” universității²¹⁸. Din această perioadă datează atât „Sentințele”, pe care le-a publicat după ce „le-a citit” întâi ca lector, ca și chestiunile din „De Veritate” care sunt compuse tot în această perioadă, deci înainte de 1257, data când el devine „regent”²¹⁹, adică profesor de drept la universitatea pomenită mai sus.

Ceea ce a citit și publicat în această perioadă este atât sub influența „Maestrului”, aflat atunci în culmea gloriei și activității sale, cât și sub controlul și ambianța Universității din Paris. Și, atât Universitatea cât și Albertus nu erau ostili tezei anselmiene, cum nu erau ostili nici platonismului sau, ceea ce era tot una: *augustinismului*²²⁰.

Albertus, care, de fapt, era inițiatorul și reprezentantul cel mai hotărât al aristotelismului, nu era totuși un adversar al platonismului. Tendința sa era de a împăca adversitățile dintre maestru și discipol, dintre „ideile” platonice și „entelehiile” aristotelice²²¹. De asemenea, între Augustin și Aristotel, preferințele sale erau împărțite. Dacă, în chestiunile de ști-

ință, Stagiritul rânânea pentru el autoritatea de nediscutat: „In rei veritate nescivit naturas nec bene intellexit libros Aristotelis”, cum suna dictonul lui Albertus²²² (din care cauză el își propusese ca ținută a activității sale să facă pe Aristotel înțeles latinilor): „Nostra intentio est omnes dictas partes – physicam, metaphysicam et mathematicam – facere Latinis intelligibiles”, în chestiunile de credință însă „Augustin trebuia preferat lui Aristotel”²²³. Aceasta explică și atașamentul său față de proba din Proslogium, fapt care îndreptățește pe cei mai mulți să-l enumere printre partizanii direcți ai argumentului lui Anselm²²⁴. Această atitudine a „maestrului” s-a resimțit desigur și asupra „discipolului”. Formula sub care Albertus redă în „Summa” să argumentul ontologic: „că Dumnezeu nu poate fi cugetat fără a-i fi cugetată și existența, natura lucrului implicând o astfel de cugetare”, este exact formula din „Sentințe” a lui D'Aquino, așa că, cel puțin pentru această perioadă, nu poate fi vorba numai despre „o simplă acomodare respectuasă” la proba din Proslogion, ci de o convingere proprie a lui D'Aquino. De aici nu decurge însă că aceasta ar fi părerea definitivă a lui D'Aquino, cum ar vrea să prezinte lucrurile partizanii lui Anselm, sprijinindu-se pe faptul că în cele două „Summae”: *philosophica* și *theologica*, numele lui Anselm nu este direct citat²²⁵.

Căci dacă numele nu e citat, teza din Proslogium este cuvânt cu cuvânt reprodusă și categoric respinsă.

²¹⁷ Domet de Vorges, op. cit., p. 282.

²¹⁸ D. Sertillanges: „St. Thomas D'Aquin”, vol. I, p. 2.

²¹⁹ D. Sertillanges: „St. Thomas D'Aquin”, vol. I, p. 2.

²²⁰ D. Sertillanges: „St. Thomas D'Aquin”, vol. I, p. 12-13.

²²¹ Ueberweg-Heinze: „Geschichte der Philosophie”, vol. II, p. 289.

²²² Ueberweg-Heinze: „Geschichte der Philosophie”, vol. II, p. 285.

²²³ Ueberweg-Heinze: „Geschichte der Philosophie”, vol. II, p. 290.

²²⁴ Domet de Vorges, op. cit., p. 291.

²²⁵ Domet de Vorges, op. cit., p. 280.

Astfel, în „Summa contra gentiles”, I, 10, D'Aquino expune mai întâi teza argumentului ontologic, precum urmează: „Sunt unii care susțin că existența lui Dumnezeu este direct cunoscută și că nu se poate cugeta contrariul ei. Iată raționamentul lor: *Prin numele de Dumnezeu înțelegem acel lucru decât care altceva mai mare nu poate fi cugetat. Această noțiune se formează în cugetarea aceluia care aude și înțelege numele lui Dumnezeu. Dumnezeu există deci cel puțin în cugetare. El nu poate exista numai în cugetare, căci ceea ce există în cugetare și în realitate este mai mare decât ceea ce există numai în cugetare. Însă nimic nu este mai mare decât Dumnezeu, după cum indică însăși definiția numelui Său. Urmează deci că existența lui Dumnezeu este cunoscută prin Sine Însuși ca rezultat al însăși definiției numelui Său*”²²⁶. Că aici e redată proba din Proslogium, cred că nu mai poate fi nici o îndoială.

Iată acum și combaterea ei. Mai întâi D'Aquino relevă faptul că nu toți înțelegem prin Dumnezeu acel „id quo majus cogitari non potest”. Dar chiar admitând că ar fi așa, de aici nu urmează că acel ceva decât care altceva mai mare nu se poate cugeta ar exista și în natură. „Căci, remarcă D'Aquino, ceea ce se spune despre un lucru trebuie privit din același punct de vedere din care e privită și definiția acelui lucru. *Eodem modo necesse est poni rem et nomini rationem*. Din faptul că cineva concepe în cugetarea sa înțelesul cuvântului Dumnezeu, rezultă numai că Dumnezeu există în cugetarea lui. Dar nu se poate conchide că ființa decât care altceva mai mare nu se poate cugeta ar exista și

altfel decât în cugetare și nu urmează nicidecum că o astfel de ființă ar exista și în natura lucrurilor. Acei care cugetă deci că Dumnezeu nu există o pot face deci, fără a comite din acesta o absurditate.”

Critica este deci categorică și – adăugăm – temeinică; cel puțin din punct de vedere formal-logic. „*Eodem modo necesse est poni rem et nomini rationem*”: un lucru trebuie privit din același punct de vedere ca și definiția lui, observă D'Aquino, adică, din definiția despre un lucru, nu se pot trage concluzii decât asupra *ideii* acelui lucru, nu și asupra naturii lui obiective sau, în termenii de azi: *nu se poate trece de la ordinea ideală la ordinea reală a lucrurilor*. E acel „saltus in probando” de care se face vinovată demonstrația logică a probei anselmiene.

Și mai categoric prezintă D'Aquino chestiunea în „Summa theologiae”, opera sa capitală și care reprezintă deci părerea sa definitivă în această chestiune. În primul capitol din „Summa theologiae”, sub titlul „*Utrum Deum esse sit per se notum*”, după ce în primul alineat arată că, cunoașterea existenței lui Dumnezeu s-ar putea deduce din ideea de Dumnezeu, în-născută în sufletul fiecărui om, combate această teză, arătând că și contrariul e posibil, după cum arată Aristotel și după cum rezultă din chiar citatul scripturistic: „Zis-a cel nebun în inima sa: nu este Dumnezeu”. În al doilea alineat trece la expunerea tezei din Proslogion: „*Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim cognitis terminis cognoscuntur, quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis. Scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum majus est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen, Deus, statim habetur, quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo majus cogitari non po-*

²²⁶ „Summa contra gentiles” P. I, 10: citat după: *Domest de Vorges*, op. cit., p. 285.

test: majus autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu raturum; unde cum intellecto hoc nomine, *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re: ergo Deum esse est per se notum²²⁷.

Ceea ce în traducere ar fi: „Se zice cunoscute prin ele însele acele lucruri care se cunosc prin simpla înțelegere a termenilor care le exprimă, ceea ce Aristotel atribuie primelor principii de demonstrare. Astfel, când cineva înțelege ce este întregul și ce este partea, înțelege prin aceasta că întregul este mai mare decât partea; de asemenea, de îndată ce cineva înțelege cuvântul Dumnezeu, înțelege de îndată că *Dumnezeu există*. Căci cuvântul Dumnezeu înseamnă acel ceva decât care altceva mai mare nu se poate cugeta. Însă ceea ce există în realitate și în cugetare este mai mare decât ceea ce există numai în cugetare. Deci de îndată ce acest cuvânt, Dumnezeu, este înțeles, urmează ca el să fie și în realitate: deci existența lui Dumnezeu este cunoscută prin Sine Însuși”.

E, evident, teza din Proslogium. Urmează acum combaterea ei în alineatul trei din același articol:

„La acestea trebuie răspuns: un lucru poate fi cunoscut prin sine însuși în două feluri: într-un fel în sine însuși (intrinsec, dar nu și pentru noi, și în alt fel în sine însuși, dar și pentru noi. De aici urmează că o propoziție este cunoscută în sine însăși când predicatul aparține esenței subiectului, ca și propoziția: omul este animal; căci ideea de animal este esențial cuprinsă în ideea de om. Dacă deci toți cunosc predicatul și subiectul acestei propoziții, ea va fi cunoscută prin

sine însăși pentru toți, la fel ca și primele principii ale căror termeni exprimă lucruri pe care toți le înțeleg, precum existența și nonexistența, întregul și partea și altele. Dacă sunt oameni însă, care nu cunosc subiectul și predicatul nostru, propoziția va fi cunoscută (înțeleasă în sine, nu însă și pentru acei care sunt lipsiți de cunoștința predicatului sau a subiectului. Și iată cum se întâmplă că sunt anumite adevăruri generale, cum ar fi de exemplu și acesta: „ființele necorporale nu locuiesc în spațiu”, care, deși adevărate în sine, nu sunt totuși cunoscute ca atare decât pentru înțelepți, după cum zice Boetiu. Afirm deci că această propoziție: Dumnezeu este, este cunoscută (înțeleasă în sine), căci predicatul este conținut în însuși subiect, întrucât Dumnezeu implică în Sine existența Sa, după cum se va arăta ulterior. Dar, întrucât noi pozitiv nu știm despre Dumnezeu ce este El în Sine, propoziția: *Dumnezeu este*, nu poate fi cunoscută de noi prin ea însăși, ci trebuie să ne fie demonstrată prin lucruri care sunt mai bine cunoscute pentru noi, deși mai puțin clare în sine, adică *prin efecte*.

„În al doilea rând, trebuie răspuns că, acel ce aude cuvântul de Dumnezeu poate să nu înțeleagă prin el numai „acel ceva decât care altceva mai mare nu se poate cugeta”. Căci mulți au crezut despre Dumnezeu că El ar fi un corp, deci ceva material. Și chiar dacă noi am înțelege ceea ce într-adevăr înseamnă acest cuvânt, a înțelege un lucru, căruia nu-i poți adăuga nimic prin cugetare, nu înseamnă deloc că acest lucru există și în realitate. El poate exista numai în înțelegerea spiritului nostru. Căci, pentru a concluda la existența lui reală, trebuia presupus în prealabil că o astfel de ființă „decât care o alta mai mare nu se poate cugeta” *există*

²²⁷ „Summa theologiae”, art. 1, al. 2. Citările sunt făcute după *Gonzague Truc*: „La Pensée de Saint Thomas D'Aquin, texte latin”, p. 51-52.

în adevăr, ceea ce este contrazis de cei ce neagă existența lui Dumnezeu”²²⁸.

Iar drept concluzie a acestei argumentări, D'Aquino încheie în articolul 2 din „Summa”, cu următoarea *Conclusio*: „Deum esse quamvis non apriori, a posteriori tamen demonstrari potest, ex aliquo ejus, notiori nobis, effectu”²²⁹. Nu se poate demonstra apriori că Dumnezeu există, dar se poate demonstra aposteriori și anume prin efecte, care ne sunt mai bine cunoscute.

Deci, după D'Aquino, orice cunoaștere apriorică e condamnată, fiind admisă numai cunoașterea aposteriorică, achiziționată în chip mijlocit și prin datele lucrurilor create.

Această concluzie a fost hotărâtoare pentru aproape întreaga teologie catolică și a devenit normă pentru Vatican care, de comun acord cu „Prințul scolasticii”, a decretat, prin Enciclica „Dei Filius”: *Deum esse e rebus creatis certo cognosci potest*²³⁰. E aceeași formulă ca și la D'Aquino, cu singura deosebire că „demonstrari” a fost înlocuit cu „cognosci”. Această deosebire are o deosebită semnificație. Cu toată preferința acordată lui D'Aquino, Vaticanul n-a vrut totuși să tranșeze chestiunea numai în sensul punctului de vedere tomist, deci cu excluderea întru totul a tezei anselmiane. Căci îndărătul acesteia din urmă stăteau toți marii mistici, atâția dintre ei sfinți și doctori cu faimă ai bisericii catolice. Această explicație o dau chiar comentatorii constituțiilor Vaticanului și rezultă și din dezbaterile care au urmat între căpeteniile teologiei catolice cu prilejul formulării Enci-

clicei „Dei Filius”. „Conciliul din Vatican” – zice M. Vacant – „a preferat verbul *cognosci* în locul lui *demonstrari*, pentru a nu tranșa chestiunile care despart pe filosofiile adepți ai lui Platon și Descartes de cei ai lui Thomas D'Aquino. După cei dintâi, noi avem o idee înnăscută despre Dumnezeu și lucrurile contingente nu fac decât să trezească în noi această idee, s-o facă distinctă și conștientă. Pentru St. Thomas și pentru aproape toți teologii, din contră, ea este ceva achiziționat și mijlocit. Înțelegerea noastră nu cunoaște imediat decât lucrurile contingente și primele principii ale rațiunii; ea nu se ridică la Dumnezeu decât printr-o demonstrație, căreia, primele principii îi formează *majora*, iar existența creaturilor – *minora*. Conciliul se arată favorabil doctrinei St. Thomas, prin adaosul „e rebus creatis”, dar nu înțelege să excludă concepția platonice sau pe cea carteziană. Condamnat de Sf. Oficiu a fost numai *ontologismul* care înlocuiește ideile înnăscute ale lui Descartes cu intuiția imediată a lui Dumnezeu și vede în această cunoaștere imediată a Divinității sursa celorlalte idei ale noastre”²³¹.

Deci pentru doctrina oficială catolică proba anselmiană este îngăduită, dacă nu direct admisă. Pentru teologii catolici, însă, cuvântul marelui scolast a rămas hotărâtor și a decis pentru multă vreme soarta argumentului ontologic în genere. „Doctor famosissimus”²³² zisese și peste autoritatea lui cu greu se putea încerca o revenire. Această revenire a fost posibilă numai mai târziu, datorită lui Descartes, prin care argumentul ontologic capătă o nouă splendoare, mai ales în lumea filosofică. Aceasta și explică prudența Vaticanului.

²²⁸ Gonzaque Truc, op. cit., p. 53-54.

²²⁹ Gonzaque Truc, op. cit., p. 57.

²³⁰ Garrigou-Lagrange, op. cit., cap. „Dieu”, p. 559.

²³¹ Garrigou-Lagrange, op. cit., p. 947.

²³² Clemens V. Bäumer, op. cit., p. 336.

Fiindcă, de fapt, în discuție nu era numai poziția lui D'Aquino față de proba lui Anselm, ci era vorba de lupta dintre Platonism și Aristotelism care se dădea la umbra argumentului ontologic. D'Aquino sesizase fragilitatea logică din argumentarea anselmiană, acel „saltus in probando”, prin trecerea bruscă de la ordinea ideală la cea reală, totuși adversitatea lui față de argumentarea apriorică avea la bază mai mult un substrat *metafizic* decât unul logic. Atitudinea lui era urmarea acelui pasionat proces, îndelung dezbătut în evul mediu, dintre Platon și Aristotel. În prima perioadă a scolasticii biruise Platon. Triumful relismului era, în fond, triumful platonismului. Valorificat de Scotus și Anselm, ajungea la toată strălucirea lui prin Abelard (1142) și prin elevul acestuia, Petru Lombardul (1164), afirmându-și toată autoritatea în materie de doctrină teologică prin apărarea unității trinității față de triteismul nominalist și eterodox al a lui Roscelin.

În acest timp însă, își pregătește triumful și aristotelismul. Scrierile lui Aristotel încep a fi altfel cunoscute decât numai din izvoare și comentarii platonice. Alături de „Organon”, singura scriere cunoscută și utilizată de scolastică, apar și celelalte scrieri: *Metafizica* și *Fizica*. Cei dintâi care încep opera de reală cunoaștere a marelui Stagirit sunt scriitorii greci, refugiați din Orientul invadat de musulmani. Dintre aceștia enumerăm: Mihail Pselus, Ioan Italicul, Mihail din Efes, etc.²³³. Dar cei care fac cunoscut pe Aristotel în adevărata lui lumină sunt în primul rând arabii. Începând cu Alfarabi, Avicenna, Algazel și culminând cu Averroes (1198), unul dintre cei mai entuziaști admiratori și comentatori ai lui

Aristotel, întreaga filosofie a marelui Stagirit este cunoscută, și după *originalele* grecești. Spania, și în special Cordova și Toledo, devin centrele de căpetenie pentru mișcarea filosofică aristotelică. Prin căderea Toledoului în mâinile creștinilor intră în posesiunea acestora și toate manuscrisele și operele filosofice ale cugetătorilor arabi. Printre el se aflau și scrierile lui Aristotel, fie originale, fie în traduceri și comentarii arabe, scrieri dintre care unele erau cu totul necunoscute lumii occidentale creștine²³⁴. Atât textele grecești, cât și traducерile și comentariile arabe, au fost traduse imediat în latinește, așa că, pe la 1250, Aristotel era în întregime tradus și cunoscut, de data aceasta complet, și nu numai ca logician, ci și ca metafizician și fizician²³⁵. Influența resimțită de lumea creștină a fost profundă și extraordinară²³⁶.

În drumul de triumf al aristotelismului stătea însă o piedică: alături de Aristotel se proiecta și figura lui Averroes, așa că aristotelismul se *confunda*, într-o anumită măsură, cu *averoismul* și polemica începută contra lui Averroes s-a extins și asupra scrierilor lui Aristotel. Din această cauză, operele lui Aristotel au și fost interzise la Paris de Conciliul din 1210, care a decretat „nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto”. Desigur că, prin „naturalis philosophia” se înțelege nu numai fizica, dar și metafizica aristotelică²³⁷. Această interdicție, care viza în primul rând universitatea din Paris, a fost în vigoare până în 1263, deși îngăduirea Papei Grigore al IX-lea, din 1231 de a se admite și cărțile prohibite însă cu

²³³ Ueberweg-Heinze: „Geschichte der Philosophie”, vol. II, p. 231-232.

²³⁴ Clemens V. Baumker, op. cit., p. 328.

²³⁵ Sertillanges, op. cit., p. 11.

²³⁶ Ueberweg-Heinze: „Geschichte der Philosophie”, vol. II, p. 233.

²³⁷ Maurice de Wulf, op. cit., vol. I, p. 235.

„corecturile necesare asupra punctelor încriminate”, atenuase cu mult caracterul inițial al acestei interdicții. Astfel, la 1245, Albertus Magnus își propunea să traducă pe Aristotel, făcându-l, după expresia lui, „înțeles latinilor”, iar la 1259 însuși Toma D'Aquino, împreună cu Wilhelm Moerbecker, sub auspiciile Papei Urban al IV-lea, încep, la rândul lor, traducerea operelor marelui Stagirit.

Datorită lui D'Aquino, Aristotel ajunge, din filosoful prohibit, singurul filosof acceptat de scolastică, „Filosoful” pur și simplu, după cum îl citează D'Aquino. Influența lui devine atât de mare, încât i se atribuie aceeași autoritate ca și Bibliei. Biblia și Aristotel, sau ceea ce pentru D'Aquino era tot una cu revelația și rațiunea, erau pentru marele scolast singurele autorități și aproape de egală valoare²³⁸. Luând pe Aristotel drept Platon al său, zice Sertillanges, D'Aquino a fost pentru mișcarea din epoca sa și cea precedentă ceea ce Aristotel a fost pentru știința elenică²³⁹. Într-adevăr, D'Aquino a fost cel care a cuprins într-un sistem unitar toate cunoștințele și curente teologice și filosofice ale timpului său, împacând dimensiunile și contradicțiile, unele aparente, iar altele esențiale, într-o singură doctrină, expusă într-o clasică artă de formulare. „Leșit din acest mediu de luptă, în care Aristotel și arabii pe de o parte, Augustin și misticii pe de altă parte, își găseau apărători egal de exclusivi, D'Aquino și-a simțit vocația de conciliator, asumându-și drept sarcină principală în filosofie de a reînnoi sistemul lui Aristotel, pentru a-l adapta apoi ca teolog unei concepții raționale a dogmei”²⁴⁰.

E ceea ce a constituit și constituie și astăzi în lumea catolică *tomismul*. Rezultat al acestei interpretări sunt cele două opere fundamentale ale lui D'Aquino: „*Summa contra gentiles*”, care conține sistemul său filosofic și „*Summa theologiae*”, care conține sistemul teologic. În ambele domnește Aristotel. Concilierile cu platonismul sunt rare și în legătură mai ales cu problema creației, ceea ce era mai mult o necesitate pentru aristotelismul lipsit de acest capitol, decât o concesie făcută platonismului. Stagiritul rămâne spiritul rector – *filosoful* – pentru întregul sistem tomist. Această dominație se resimte, chiar de la început, de la problema „ființei și a Existenței”, care constituie cheia de boltă a întregii filosofii, fie în „Dialectica” lui Platon, fie în „Ontologia” lui Aristotel. Și tot aici e și deosebirea fundamentală dintre Platon și Aristotel, deosebire care a agitat întreg Evul Mediu și care desparte pe D'Aquino nu numai de Platon, dar, prin el, de toată linia idealismului realist pe care s-au mișcat Augustin ca și Anselm și toți partizanii apriorismului și ai misticismului din biserica apuseană.

Căci, în timp ce Platon pornește de la concepția ideală și intuitivă a „Supremei realități”, deducând din acest concept ideal *determinările* realității contingente, metafizica aristotelică folosește drumul invers, abstrăgând din realitatea experienței contingente noțiunea „Supremei existențe”²⁴¹. Existența asupra căreia se pot aplica legile rațiunii este numai „existența finită”, nu și „substanța infinită” – Dumnezeu. Căci ce este Dumnezeu în Sine – ca substanță – noi nu putem ști cu mijloacele rațiunii, acestea fiind aplicabile numai în lumea existențelor finite. Peste aceste limite, puterea

²³⁸ Paul Deussen: „Geschichte der Philosophie”, vol. II, 2. p. 432.

²³⁹ A. D. Sertillanges: op. cit., p. 14.

²⁴⁰ A. D. Sertillanges: op. cit., p. 14.

²⁴¹ Clemens V. Bäumer, op. cit., p. 336.

rațiunii – „*naturali rationis lumen*” – încetează și începea calea *revelației divine*²⁴². Deci nu se poate vorbi de o intuiție imediată a Ființei Divine, prin care să se manifeste existența și atributele sale. Această viziune este „darul” unei ordini supranaturale. „O inteligență creată însă și numai prin forțele sale naturale nu poate nici într-un chip să se ridice la o astfel de cunoștință. Creată și finită, această inteligență are drept obiect proporțional ființa creată și finită și nu cunoaște direct decât creaturile”²⁴³. Numai prin aceste creaturi rațiunea poate ajunge să cunoască pe Dumnezeu, însă nu cum este El în Sine – *Quidditas Dei* – ci numai în măsura în care ființa Sa are vreo *similitudine analogică* cu efectele sale. Această existență în Sine a Divinității este cunoscută numai în Sine – *quoad se* – dar nu și pentru noi, *quoad nos*. La această cunoaștere noi nu putem ajunge decât pe calea unui proces de *progresie inductivă* a judecării – *via eminentiae* – de la creatură la creator, de la efect la cauză. De la această ultimă cauză încetează orice determinare pozitivă, începând cele negative – *via negationis*. Determinările pozitive nu sunt decât simple analogii; căci despre substanța divină nu se poate vorbi pe calea cunoașterii raționale, decât prin analogii²⁴⁴. Astfel pusă problema, rezultă că orice încercare de a determina Ființa Divină prin esența Ei, cum ar fi și în cazul existenței, este principial inadmisibilă. De aceea nu e posibilă demonstrarea *apriorică* a existenței, propusă de Anselm, ci numai una *aposteriorică*. Argumentarea ontologică vizează *substanța* care e nedeterminabilă. Rămâne posibilă nu-

mai cea cosmologică, care vizează *efectele*. De aceea toate argumentele pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu nu pot avea altă sursă decât legea *cauzalității* și nici o altă *metodă* decât cea a *aposteriorității*. Este ceea ce sintetizează și fixează D'Aquino în formula sa. „*Deum esse non apriori, aposteriori tanem demonstrari potest; ex aliquo ejus notiori nobis effectu*”. De aceea toate cele cinci argumente, formulate de Toma D'Aquino în sprijinul dovedirii existenței lui Dumnezeu, se reduc de fapt la unul singur, *argumentul cauzalității*, care este fructul aplicării legii cauzalității²⁴⁵.

Principiul cauzalității, care este baza întregului edificiu metafizic al lui D'Aquino, cuprinde în el două elemente distincte: un element metafizic, referitor la conceptul mișcării: *Omne quod movetur ab alio movetur*, și unul logic: *omnis effectus habet causam*. Pe aceste două principii se sprijină toate cele cinci argumente formulate de D'Aquino pentru dovedirea existenței Divinității, socotite de el ca *aposteriorice* și fără nici un ingredient de natură ontologică.

O scurtă expunere a acestor argumente sau „căi”, cum le numește marele scolast, ne va arăta în ce măsură teza sa este justă.

Prima „cale” e aceea a *mișcării* și are următoarea formulare: „Prima și cea mai evidentă cale (pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu) este aceea care se deduce din *mișcare*. Căci este sigur, și simțurile ne-o dovedesc, că se mișcă în această lume ceva. Or, tot ce se mișcă, se mișcă prin altceva. Însă nimic nu poate fi mișcat, decât dacă este în stare de act. Deci a mișca nu înseamnă altceva decât a trece ceva din stare de potență în stare de act. Din potență în act însă

²⁴² Clemens V. Bäumer, op. cit., p. 336.

²⁴³ „*Summa theologiae*”, P. I, quart. 12. După Garrigou-Lagrange: „*Dieu. Son existence et Sa nature*”, p. 67.

²⁴⁴ Clemens V. Bäumer, op. cit., p. 338.

²⁴⁵ A. D. Sertillanges, op. cit., p. 143.

nu poate fi adus ceva decât prin ceva ce este el însuși în act. Spre exemplu: căldura în act, adică focul, face ca lemnul, care este cald în potență, să fie cald în act și prin aceasta îl mișcă și îl prefăce. Însă nu este posibil ca să fie ceva în același timp și în act și în potență și sub același raport. Un corp, spre exemplu, nu poate fi cald și în potență și în act, în unul și același timp. Căci dacă ceva este cald în act, nu poate să fie cald, ci rece, în potență. Deci este imposibil ca sub același raport ceva să miște și să fie mișcat, deci să se poată mișca de sine însuși. Așadar, tot ce se mișcă trebuie să se miște de către altceva. Dacă deci acela de către care ceva se mișcă, se mișcă el însuși, atunci cere el însuși să fie mișcat la rândul-i de altul, acesta de un altul și așa mai departe. Aceasta nu poate merge însă la infinit, fiindcă astfel nu s-ar mai găsi nicăieri primul producător de mișcare și, în consecință, nici toate celelalte mișcări; fiindcă mișcările intermediare nu sunt posibile, decât dacă sunt produse prin primele, așa cum bastonul nu se mișcă decât dacă este mișcat de mână. De aceea este necesar a ajunge la un *prim motor*, care el însuși să nu mai fie mișcat de nimeni altul, și prin acesta noi toți înțelegem pe *Dumnezeu*”²¹⁶.

Această primă cale de demonstrație tomistă formează și prima cale a argumentului cosmologic în genere. Este partea specific aristotelică, întemeiată pe postulatul metafizic al celui „*πρῶτον κινουν*” al Stagiritului. Prin D’Aquino ea a rămas bun comun pentru teologie în genere.

Proba a doua, denumită la D’Aquino „*ex ratione causae efficientis*”, nu este decât completarea primei probe, prin

valorificarea elementului logic al legii cauzalității, și are următoarea formulare:

„A doua cale este dedusă din principiul cauzei eficiente. Vedem că în lume cauzele eficiente se înlănțuiesc unele de altele. Dar noi nu vedem nicăieri — și nici nu ar fi posibil — ca vreuna dintre aceste cauze să-și fie propria sa cauză, căci și-ar fi atunci anterioară sieși, ceea ce ar fi absurd. Însă iarăși, nu este posibil să trecem din cauză în cauză la infinit; căci într-o serie progresivă de cauze subordonate, prima cauză produce cauzele intermediare, iar acestea pe cea ultimă, indiferent dacă ar exista una sau mai multe cauze medii. Suprimată cauza primă, se suprimă și efectul și, fără cauza primă, nu vor fi nici cauzele intermediare și nici cauza ultimă. Dar dacă numărul cauzelor ar fi infinit, nu vom avea niciodată nici cauze primare, nici cauza ultimă și nici, cel puțin, cauze intermediare, ceea ce este, evident, absurd. În consecință, trebuie admisă o cauză eficientă primară și aceasta este ceea ce toți numim *Dumnezeu*”²¹⁷.

A treia probă tomistă este cea a *contingenței* sau, în termenii lui D’Aquino: „*Ex possibili et necessario*”. Ea se deduce din contingența lucrurilor din lume, care duce fatal la ceva care este „*absolut necesar*”. De fapt, această a treia probă nu este decât o *variantă* a probei a doua, pe care, de altfel, se și sprijină. Conținutul ei e următorul:

„A treia probă se deduce din contingență și necesitate. În lume vedem lucruri care sunt, dar care pot să și nu fie; lucrurile se nasc și mor și, deci, pot fi și pot să și nu fie. Este imposibil însă ca lucrurile să fi fost astfel întotdeauna, căci tot ceea ce poate să nu fie a avut un timp când nici nu a fost.

²¹⁶ „*Summa theologiae*”, Articulus III, al. 2. *Gonzague Truc*, op. cit., p. 60-61.

²¹⁷ „*Summa theologiae*”, Articulus III, al. 2. *Gonzague Truc*, op. cit., p. 62.

Dacă deci toate lucrurile sunt contingente, a fost un timp când nu a existat nimic în lume. Și dacă a fost cândva așa într-adevăr, atunci n-ar exista nici astăzi ceva; căci ceea ce nu este, nu poate concepe ceea ce este, decât prin ceea ce este. Deci, dacă nu a existat nimic într-un anumit moment, nici nu s-ar fi putut naște ceva, deci nici nu ar putea exista ceva în prezent, ceea ce, evident, este absurd. Deci nu toate existențele sunt contingente, ci trebuie să fie și ceva *necesar* în lume. Însă tot ceea ce este necesar are cauza necesității sale sau în sine, sau în altceva. Și, întrucât nu se poate admite o serie infinită de cauze, producându-se una pe alta la infinit, după cum tocmai s-a arătat (în proba a 2-a, de asemenea nu se poate admite o progresie infinită a cauzelor necesității. Trebuie deci a recunoaște ceva care să fie prin sine însuși necesar, deci care să nu-și găsească într-altă parte cauza necesității sale și care să fie cauza necesității altora – și această cauză toți o numim *Dumnezeu*”²⁴⁸.

După cum se vede chiar din conținut, această probă este varianta probei anterioare, la care, de altfel, se și referă. Ea nu mai este împrumutată de la Aristotel, ci de la arabi, și anume de la *Alfarabi*²⁴⁹. Această probă nu este însă *strict* *aposteriorică*, ci se face culpabilă de *ontologismul* imputat lui Anselm. Obiecția aceasta o ridică, între alții, cunoscutul metafizician *Ed. Le Roy* în critica pe care o face probelor raționale în genere. „Dacă se conchide, zice *Le Roy*, din contingenta și deci imperfecțiunea lucrurilor, la ceva absolut necesar, numai pentru că nonexistența acestui necesar ar fi în sine absurdă, avem în fond același procedeu pe care îl

utiliza Anselm, care conchidea la existența reală a lui Dumnezeu, tocmai din faptul că nonexistența, contrariul ei, ar fi fost absurdă”²⁵⁰.

Aceași obiecție, de folosire indirectă a argumentului ontologic, o face acestei probe și *Kant*, în capitolul „Dialectice Transcendentale” din „Critica rațiunii pure”, observând că trecerea de la „ens necessarium” la „ens realissimum” se face prin același procedeu ca și la argumentul ontologic, atât de repudiat²⁵¹.

De această obiecție a folosirii deghizate a probei ontologice nu este scutită de altfel nici a patra probă tomistă, cunoscută în teologia catolică sub numele de proba „*De maxime ens*” sau și proba „*henologică*”²⁵².

Existența lui Dumnezeu se deduce aici din imperfecțiunea sau deosebirea de grad în calitățile lucrurilor din lume, ceea ce duce la existența necesară a unei Ființe *atotperfecte*. Iată cum redă „*Summa*” această argumentare:

„A patra probă se scoate din *gradația* care se vede în lume. Lucrurile în lume sunt unele mai bune, altele mai puțin bune, etc. Or, „mai mult” sau „mai puțin” se zice de diversele lucruri, după cum ele se apropie în măsuri diferite de ceva care este „cel mai mare”. Astfel se zice de un corp că este mai cald cu cât se apropie mai mult de cea mai mare căldură. Există deci ceva care este cel mai adevărat, cel mai bun, cel mai perfect, prin urmare „cel mai deplin în ființa sa” – *maxime-ens*, cum zice Aristotel în *Metafizică*. Or, ceea ce este cel mai mare în cutare sau cutare gen este și cauza a

²⁴⁸ *Ed. Le Roy*: „Comment se pose la problème de Dieu” în „Revue de Méthaphysique et de morale”, an. 1907.

²⁵¹ *Kant*: „Kritik der r. Vernunft”, ed. Erdman, p. 467.

²⁵² *Garrigou-Lagrange*: „Dieu, Son existence et Sa nature”, p. 277.

²⁴⁹ „*Summa theologiae*”, Articulus III, al. 2. *Gonzague Truc*, op. cit., p. 62-63.

²⁵⁰ *Clemens V. Bäumer*, op. cit., p. 248.

tot ce aparține aceluși gen. Astfel focul, care este cea mai mare căldură, este cauza oricărei alte călduri, cum se arată iarăși de Aristotel. Deci este ceva care este cauza oricărei alte existențe, a celei mai înalte bunătăți, a oricărei perfecțiuni, și acest ceva este ceea ce noi numim *Dumnezeu*²⁵³.

Argumentul acesta îl găsim aproape la fel formulat la Augustin și la Anselm, iar proveniența lui platonice este evidentă. (E curios, oricum, faptul că D'Aquino nu se referă la nici unul din ei, ci numai la Aristotel). Avem aici de-a face cu cunoscuta teorie a „participării”, așa cum o găsim în „Symposion” și în „Phaedon”, după care calitățile schimbătoare și temporare ale lucrurilor contingente nu sunt decât *participări* din „calitățile absolute” de Frumos, Bun, Adevăr etc., care există „prin ele și în ele” și care „se adaugă numai” lucrurilor, „împărtășindu-le” în măsuri diferite aceste calități, fără ca prin aceasta să sufere ele însele vreo scădere sau modificare. „La extrema limită a lumii inteligibile” – zice Platon în „Republica” – „este ideea de Bine, care, deși abia perceptibilă, totuși nu poate fi concepută fără a conchide că ea este cauza primară a tot ceea ce este bun și frumos în univers”. Aproape la fel conchide și D'Aquino în argumentarea sa: „Există ceva care este Adevărul, Binele, Nobilul – „*Ființa prin excelență*” și care este cauza oricărei existențe, a oricărei bunătăți, a oricărei frumuseți și această cauză e ceea ce numim Dumnezeu”²⁵⁴.

Originea pltonică, ca și factura ontologică a acestei poziții e greu de negat, deoarece este clar că elementul de bază, cu care se operează aici, e acela al unei Ființe atotper-

fecte, acel „*Maxime ens*”, care însumează în sine toate însușirile care revin lucrurilor. Că D'Aquino pornește de la imperfecțiunea lucrurilor contingente spre a ajunge la Ființa atotperfectă, aceasta nu schimbă decât aparent poziția logică, fiindcă, în fond, tot poziția atotperfectiei este aceea pe care se bazează argumentarea. Aceasta o și remarcă Le Roy: „Apelul la imperfecțiunea lumii spre a proba contingența ei e un apel făcut la proba ontologică, fiindcă ideea de existență necesară se sprijină pe ideea de Ființă atotperfectă”²⁵⁵.

Faptul că la Platon ideea de bine, adevăr, nobil, etc. sunt considerate ca „entități transcendente”, iar la D'Aquino ca și la Aristotel, ca simple „transcedentale”, deci fără o realitate în sine, dar pe care și-o capătă numai prin subsumarea lor în „realitatea supremă a Divinității”²⁵⁶, nu schimbă cu nimic situația. Obiecția poate fi valabilă în ceea ce-l privește pe Platon, nu însă și pe Augustin și Anselm, care sub raportul transcendentalelor au aceeași părere ca și D'Aquino.

Și, în sfârșit, a cincea și ultima probă a lui D'Aquino este cea provenită din ordinea care domnește în lume: „*ex gubernatione rerum*”. Este ceea ce, în termenii de astăzi, numim *proba teleologică*. Ea are la D'Aquino următoarea formulare:

„A cincea probă rezultă din guvernarea lucrurilor din lume. Căci vedem că lucrurile fizice, deși sunt lipsite de inteligență, lucrează totuși în vederea unui scop: căci ele activează întotdeauna sau, cel puțin, în cele mai multe cazuri, în așa chip, încât să ajungă la cel mai bun rezultat. Aceste lucruri, lipsite de cugetare, ajung la scop nu prin hazard, ci sub directă conducere a unei ființe inteligente, după cum să-

²⁵³ „*Summa theologiae*”, Articulus III, al. 2. *Gonzague Truc*, op. cit., p. 64.

²⁵⁴ *Garrigou-Lagrange*: „*Dieu, Son existence et Sa nature*”, p. 286.

²⁵⁵ *Le Roy*: „*Revue de Méthaphysique*”, an. 1907.

²⁵⁶ *Garrigou-Lagrange*: „*Dieu, Son existence et Sa nature*”, p. 286-287.

geata ajunge ținta prin conducerea de către săgetător. Deci există o ființă inteligentă care conduce lucrurile către scopul lor și aceasta este ceea ce numim *Dumnezeu*.”²⁵⁷

Acestea sunt cele cinci probe *aposteriorice*, socotite posibile și legitime de către D'Aquino²⁵⁸. De fapt, ele se reduc la două, și anume: proba cosmologică și cea teleologică. Dintre ele, numai prima conchide asupra existenței lui Dumnezeu, întrucât proba teleologică presupune deja această existență și conchide numai asupra *personalității* Ființei Divine²⁵⁹.

Faptul însă că cel puțin două dintre cele patru formulări ale probei cosmologice, și anume proba contingentei și cea henologică, nu sunt scutite de învinuirea de a fi tributare argumentării ontologice, dovedește că însuși marele scolast nu s-a putut sustrage cu totul de sub influența acestui argument, cu toată categorica lui dezavuare și combatere. Faptul acesta constituie el însuși o dovadă despre valoarea intrinsecă ce revine acestei mult disputate probe și căreia numai cu greu i se poate sustrage cineva, când e vorba de dovedirea existenței Ființei Divine.

„Ostracizarea” ei e o urmare, nu atât a logicii, cât a metafizicii aristotelice. Eroare logică, atât de des invocată, acea trecere de la ideal la real, pare mai mult un *pretext*. În orice caz, ea ar infirma cel mult formularea lui Anselm, dar nu proba apriorică în genere. Acel „*id quo majus cogitari non*

potest”, ținta criticii lui D'Aquino, ca și a lui Gaunilo de altfel, era o *complicație*, care putea chiar să lipsească, fără ca proba ontologică însăși să dispară²⁶⁰. Teza realismului singulară, pe care își clădea Anselm proba sa, putea conchide, în perfectă logică, la dovedirea existenței lui Dumnezeu, menținându-se strict pe principiile de bază ale propriei sale metafizici: *Suprema generalitate – Dumnezeu, este și suprema realitate*, care la rândul-i nu este decât un alt cuvânt pentru „*existența absolută*”²⁶¹. Acesta era, firește, în spiritul realismului extrem al platonismului, după care existența fizică sau empirică nu este altceva decât o copie, o umbră, din existența absolută. Evident, aceasta este o concepția metafizică alta decât cea aristotelică, după care se conduce D'Aquino. Conform acestei concepții, realitatea este de natură strict empirică. Ea este dată în lucruri și nu în afară de ele. Chiar dacă legile cugetării sunt „*πρότερον φύσει*”, iar legile judecării „*πρότερον πρὸς ἡμᾶς*”, totuși nici ele nu au aplicare decât în limitele acestei realități. Și dacă aceste legi ne duc către acel „*πρότον κινουν*” acesta nu este la rândul-i decât „o simplă formă”, un proces; „un aci” și nu „o substanță”²⁶². Acesta ar fi drumul indicat de metafizica aristotelică. Acel „*ὁ Θεός*” al lui Aristotel nu conține decât prea puțin din divinitatea unei religii pozitive, iar „*primum movens immobile*” al lui D'Aquino conține cu mult mai mult decât *pura abstracție* a lui Aristotel. D'Aquino completează aici „formalismul” aristotelic cu „realismul” platonice, substituind conceptului

²⁵⁷ „*Summa theologiae*”, Articulus III, al. 2. *Gonzague Truc*: op. cit., p. 64-65.

²⁵⁸ *Dr. V. Suciu*: „Teologia dogmatică”. P. I.; Apologetica creștină. Ed. 2. Blaj, 1927. Această lucrare a L.P.S. Mitropolit al Blajului conține o detaliată expunere a dovezilor tomiste și tot aici se află și o combatere în sens tomist a argumentului ontologic, p. 40-44.

²⁵⁹ *Dr. V. Găină*: „Argumentul fizico-teologic” în Revista „Candela”, Cernăuți.

²⁶⁰ *Ueberweg-Heinze*: „Grundriss”, vol. I, op. cit., p. 195.

²⁶¹ *W. Windelband*: op. cit., p. 244.

²⁶² *Ueberweg-Heinze*: „Grundriss”, vol. I, op. cit., p. 220.

actualității pe cel al *realității*, care implică în sine pe cel al *existenței*.

Sesizarea acestei realități însă vine pe *alte* căi decât cele ale rațiunii progresive, pe care o *depășește*. Ea este rezultatul *imediat* al cunoașterii acestei realități, cunoaștere de care nici D'Aquino nu este întru totul străin. O astfel de cunoaștere este și pentru el posibilă și acceptabilă, însă nu în stare „distinctă și clară”, ci numai în stare *confuză*: „sub quadam confusione”, cum zice D'Aquino. „Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; ...sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse...”²⁶³. „În chip natural noi avem o anumită cunoaștere *confuză* despre existența lui Dumnezeu, întrucât Dumnezeu este fericirea supremă a omului... dar această cunoaștere vagă nu este adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu...” Aici intervine acea serie de subtile nuanțări și deosebiri pe care le face maestrul scolasticii – D'Aquino, atât în privința felului cât și a procesului cunoașterii. O cunoaștere poate fi obscură, clară, *confuză* sau *distinctă*. *Obscură* este când abia se distinge de ceea ce nu este, *clară*, când această distingere este făcută, *confuză*, când cunoașterea nu exprimă natura obiectului și *distinctă*, când exprimă această natură²⁶⁴.

Conform acestei distincții, cunoașterea directă despre Dumnezeu, deși clară, e totuși *confuză*, fiindcă nu exprimă nimic despre natura Ființei Divine. Aceste stări de cunoaștere condiționează și natura procesului în care se face cunoașterea. Din noțiunile *confuze* nu poate urma decât o cu-

noaștere vagă, fiindcă astfel de noțiuni, deși clare în sine, nu sunt clare și pentru noi, și dacă ele pot fi înțelese în sine, nu pot fi înțelese și pentru noi, cum sunt lucrurile contingente. Deci *cunoașterea distinctă* a existenței lui Dumnezeu nu se poate face decât prin efectele sale și nu *direct*, prin Ființa Sa. E cunoscută distincția lui D'Aquino între cele două feluri de cunoaștere: *una în sine*, dar nu și pentru noi – *per se nota, sed non quoad nos*; alta cunoscută în sine, dar și pentru noi – *per se nota et quoad nos*²⁶⁵.

Potrivit acestor categorii tomiste, propoziția „Dumnezeu este” – este ceva înțeles în sine, dar nu și pentru noi; fiindcă deși în această propoziție predicatul este conținut în subiect și deci judecata este de sine însăși înțeleasă, totuși ea nu poate fi înțeleasă și pentru noi, fiindcă noi nu cunoaștem subiectul, adică nu știm ce este Dumnezeu în Sine; aceasta trebuie să ne fie demonstrat prin lucruri bine cunoscute nouă, adică prin creaturile Lui.

Aceste subtilități sunt scoase în evidență de D'Aquino pentru a înlătura faptul evident – admis și de el de altfel – că noi putem avea o cunoaștere inteligibilă directă despre Dumnezeu, cel puțin așa cum avem și una despre existența spiritului din noi²⁶⁶ și că, deci, o cunoaștere apriorică, în ceea ce privește existența Ființei Divine, este posibilă.

²⁶³ Dico ergo, quod haec proposito, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto: Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. „Summa theol.”, Art. I, Gonzague Truc, p. 54.

²⁶⁴ Gabriel Picard S. I.: „La saisie immédiate de Dieu”, p. 12-16, Paris, 1923.

²⁶³ „Summa theologiae”, Articulus I, Gonzague Truc, op. cit., p. 54.

²⁶⁴ Gabriel Picard S. I.: „La saisie immédiate de Dieu”, p. 12, Paris, 1923.

Căci oricât de confuză ar fi această cunoaștere imediată pe care o avem despre Dumnezeu, așa după cum o concepe D'Aquino, un lucru totuși nu-i poate lipsi: *existența sa*. Această existență nu exprimă nimic din ființa lui Dumnezeu, dar fără sesizarea ei nu este posibilă nici un fel de cunoaștere, fie clară, obscură sau confuză. Dacă deci este concedată o cunoaștere imediată a lui Dumnezeu, indiferent sub ce formă, această cunoaștere implică în sine cel puțin *existența Ființei Divine*. Prin aceasta nu se precizează nimic despre conținutul divinității. Ea este ceva pur *formal*, și rămâne în atribuțiile demonstrării aposteriorice de a determina această evidență formală. Aceasta și nimic mai mult urmărea și Anselm prin argumentul său ontologic, al cărui caracter strict formal nu înceta a-l accentua.

Rezultă din aceste considerații că, chiar din punct de vedere tomist, teza ontologică a dovedirii existenței lui Dumnezeu este și posibilă și admisibilă.

Cum se explică atunci opoziția atât de categorică a lui D'Aquino? Credem că în afară de elementul pasional al epocii – cearta dintre Platon și Aristotel – D'Aquino viza, nu atât argumentul ontologic în sine, cât primejdia ontologismului și a panteismului către care deschidea calea apriorismul ontologic, mai ales în speculațiile misticilor. Misticismul unora dintre contemporani pe de o parte, averoismul panteist pe de altă parte, mențineau primejdia, iar apriorismul anselmian le putea facilita ascensiunea. Aceste considerente, credem noi, explică ostilitatea lui D'Aquino, care a decis pentru aproape trei veacuri soarta probei ontologice.

Ea nu va fi reluată decât odată cu încetarea domniei aristotelismului și revenirea la cârmă a platonismului, ceea ce se

și întâmplă odată cu Renașterea și apariția noii filosofii, prin *René Descartes*.

Cu Descartes avem o nouă înflorire a argumentului ontologic care va dura până la marea revizuire critică a tuturor sistemelor de cugetare, inclusiv a cartezianismului, întreprinsă de autorul criticii rațiunii purei – *Immanuel Kant*.

Într-o lucrare din 1934, intitulată „*Le problème de l'existence de Dieu chez les scolastiques*”, profesorul de metafizică la Universitatea din Paris, Louis de La Forge, a făcut o sinteză a tezei ontologice a lui Anselm de la Bec, prezentând-o în două variante: una „*strictement formelle*” și alta „*matérielle*”. În prima variantă, Anselm ar fi afirmat că „*l'existence de Dieu est une vérité nécessaire*”, în cea de-a doua, că „*l'existence de Dieu est une vérité contingente*”. De La Forge a susținut că, în ambele variante, Anselm a folosit o „*raison dialectique*”, care constă în a pledează pentru o anumită teză, apoi să o demonstreze că este falsă, și să pledează pentru o altă teză, apoi să o demonstreze că este falsă, și așa mai departe, până la ce se pare că este adevărată. De La Forge a considerat că această „*raison dialectique*” este o formă de „*raison scientifique*”, care este în acord cu metoda științifică. El a susținut că, în ambele variante, Anselm a folosit o „*raison dialectique*”, care constă în a pledează pentru o anumită teză, apoi să o demonstreze că este falsă, și să pledează pentru o altă teză, apoi să o demonstreze că este falsă, și așa mai departe, până la ce se pare că este adevărată. De La Forge a considerat că această „*raison dialectique*” este o formă de „*raison scientifique*”, care este în acord cu metoda științifică.

CAPITOLUL III

Ideea de Dumnezeu în filosofia lui Descartes și proba sa ontologică

De la D'Aquino la Descartes - Lupta contra tomismului - Între franciscani și dominicani - Duns Scotus - Apusul scolastice - Căderea aristotelismului și reînvierea platonismului - Descartes - Filosofia îndoielii - Meditațiile - Descartes și scolastica - Ideea de Dumnezeu, criteriu al siguranței - Meditațiile și proba ontologică - „Principia Philosophiae” - Ideea de Dumnezeu, punct central al filosofiei cartesiene - Substanță și Divinitate - Valoarea probei ontologice a lui Descartes.

D'Aquino izbutise să închege într-un sistem unitar diferitele curente ale epocii sale, fondându-le și „codificându-le”²⁶⁷ după principiile logicii și metafizicii aristotelice și integrându-le dogmaticii creștine. Acaastă grandioasă operă a marelui scolast e ceea ce constituie titlul său de glorie nepieritoare. Ele realizase pentru lumea creștină ceea ce marele său maestru și înaintaș Aristotel realizase pentru lumea antică: *sinteza de cugetare a unei întregi epoci*. Istoria nu cunoaște alte realizări de această natură.

O astfel de operă nu fusese însă ușoară, mai ales pentru epoca în care o înfăptuise D'Aquino. Platonismul și augus-

tinismul aveau încă numeroși adepți, iar în lagărul aristotelismului, averoismul și iudaismul reprezentau curente fățiș anticeștine, care făceau să dăinuiască încă „rezervele” ridicate de biserică contra acceptării aristotelismului. D'Aquino izbutise să înlăture piedicile, să împace Biblia cu Aristotel și Dogma cu „Primele principii” ale Stagiritului. Dar tocmai prea strânsa legătură pe care D'Aquino o stabilește între sistemul său și metafizica aristotelică va fi aceea care îi va aduce și prăbușirea. „Armonia dintre știința helenică și dogmatica creștină realizată de tomism se va sfărâma curând, dând naștere frământărilor care au dus la Renaștere și Noua Filosofie”²⁶⁸. Firele cu atâta măiestrie strânse de D'Aquino în jurul sistemului său se destramă, pentru a se reuni iarăși, de astă dată sub egida platonismului revenit la cârmă, în filosofia lui *René Descartes*.

De altfel rezistența contra tomismului se manifestă foarte curând în sânul teologiei catolice. Ea pornește din tendințele antiscolastice ale platonismului, care își avea încă numeroși adepți și e alimentată de rivalitatea dintre cele două ordine: dominicani și franciscani.

De notat e însă faptul că primii adversari ai tomismului sunt confrății propriului său ordin: dominicanii. Aceasta ne-o atestă franciscanul *John Peckam* – unul dintre cei mai hotărâți adversari ai lui D'Aquino, care spune că, chiar în epoca de strălucire a activității lui D'Aquino la universitatea din Paris, părerile sale erau criticate de proprii săi confrăți: „Etiam a fratribus propriis arguebatur argute”²⁶⁹. De asemenea, tot un dominican, arhiepiscopul de Canterbury – *Robert Kilwardby*

²⁶⁷ W. Windelband: „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie”, p. 261.

²⁶⁸ W. Windelband: „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie”, p. 252.

²⁶⁹ M. De Wulf: „Histoire de la Philosophie médiévale”, vol. II, p. 33.

– a fost acela care a început în Anglia lupta contra tomismului, făcând din Universitatea din Oxford centrul acestei lupte²⁷⁰.

Dar acei care duc sistematic lupta contra tomismului sunt franciscanii. De la apariția „Summe”-i, ordinul franciscanilor ia oficial poziție contra tomismului, și, în raporturile pașnice dintre cele două ordine, intervine un conflict doctrinal care le va separa: tomismul²⁷¹. „Summa theologiae” nu e admisă de către franciscani decât sub cenzură și cu corectarea făcută celor 117 puncte incriminate de către franciscanul Guillaume De La Mare (1289) în cartea sa de o certă violență pamfletară: *Correctorium fratris Thomae*. Dar adversarul cel mai înverșunat al tomismului este Peckam, care, ajuns arhiepiscop de Canterbury continuă și accentuează lupta începută de predecesorul său, dominicanul Kilwardby. Oxfordul și Anglia ajung astfel centrul de opoziție contra tomismului. Aceeași ostilitate o manifestă de altfel și cercurile teologice franceze, ostilitatea care duce chiar la o condamnare formală a tomismului, sub Papa Ioan al XXI-lea. Pe baza unei anchete făcute de episcopul Parisului Tempier în 1277, din însărcinarea Papei, sunt condamnate 219 puncte din doctrina averoistă. Între cei vizati este și Toma D'Aquino, astfel condamnarea devine directă și oficială. Deși tomistii privesc această condamnare ca „o manevră” antitomistă²⁷², condamnarea există. Și cu toate că ea privea numai dieceza Parisului, a fost totuși binevenită pentru anti-tomistii din Anglia, care au utilizat-o copios în lupta lor contra lui D'Aquino. Kilwardby, ca dominican, pune încă me-

najamente în atitudinea sa. „Eu nu condamn – scria el unui confrate dominican – aceste puncte ca eretice, dar le interzic ca periculoase”. Sub urmașul său, Peckam, condamnarea devine categorică și publică. Propozițiile incriminate sunt prohibite. Peckam se ridică contra „inovațiilor” unor astfel de filosofi, pe care el îi numește „elatiores quam capaciores, audaciores, quam potentiores, garruliores quam litteratiores”²⁷³, recomandând revenirea „la doctrina solidă și sănătoasă a lui Alex. de Hales și Bonaventura și reîntoarcerea către ceea ce învăța Augustin”²⁷⁴.

Cu moartea Papei Ioan al XXI-lea, poziția contra tomismului slăbește. În sânul dominicanilor se ajunge la o totală conversiune către tomism. Opoziția este însă dusă mai departe de cercurile anti-scolastice și în special de către franciscani, în marea lor majoritate elevi ai universității din Oxford și partizani ai lui Bonaventura. O deosebită importanță revine în această luptă lui Duns Scotus²⁷⁵.

Deși Scotus nu întreprinde o critică directă tomismului, totuși scrierile sale și marea lor influență au contribuit la sub-

²⁷⁰ M. De Wulf: „Histoire de la Philosophie médiévale”, vol. II, p. 38.

²⁷¹ M. De Wulf: „Histoire de la Philosophie médiévale”, vol. II, p. 38.

²⁷² John Duns Scotus, născut în Scoția. Data nașterii incertă: după unii 1274, după alții 1266. Intrat de tânăr în ordinul franciscanilor (1290), studiază la Oxford, excelențând în științele matematice și experimentale și suferind sugestiile anti-tomiste. Își ia bacalaureatul și doctoratul între 1293 și 1307. În 1308 moare în Colonia. Spirit critic prin excelență, el se ridică împotriva intelectualismului exagerat al averoismului și tomismului, proclamând superioritatea voinței față de arotputernicia inteligenței. Formula lui „voluntas superior est intellectu” a fost sursa secundă pentru dezvoltarea ulterioară a curentelor anti-scolastice și a misticismului. Pentru profunzimea sa în cugetare, i s-a decernat titlul de „Doctor subtilis”, ca o replică bine meritată față de titlul de „Doctor communis” sau „universalis”, de care beneficia genialul său înaintaș și rival, Toma D'Aquino.

²⁷⁰ M. De Wulf: „Histoire de la Philosophie médiévale”, vol. II, p. 34.

²⁷¹ M. De Wulf: „Histoire de la Philosophie médiévale”, vol. II, p. 33.

²⁷² M. De Wulf: „Histoire de la Philosophie médiévale”, vol. II, p. 35.

minarea și slăbirea tomismului și a scolasticii în genere. În special separația introdusă de el între teologie, „al cărei obiect este adeziunea voluntară la anumite adevăruri superioare rațiunii” și filosofie, pe care el o numește „operă a păgânilor și arabilor”, a contribuit la destrămarea tomismului, a cărei tărie consta tocmai în caracterul intelectualist și demonstrativ pe care i-l furniza metafizica aristotelică. Afirmarea *superiorității voinței* față de intelect: „voluntas superior intellectu” și a *individului* față de *universal* contribuie, de asemenea, la slăbirea bazelor fundamentale ale tomismului. Voluntarismul și individualismul scotist au fost sursele din care s-au alimentat curentele antiscolastice în tendința lor de eliberare de sub jugul tomisto-aristotelic.

Separația dintre filosofie și teologie preconizată de Scotus este sursa din care „nominalistul” *William Occam* (1300-1348), în dublă sa atitudine de franciscan și oxfordian, deci antitomist declarat, își va formula cunoscuta sa teorie a *îndoitei posibilități a adevărului*, care a grăbit procesul de soluție al scolasticii. Occam, accentuând separația dintre teologie și filosofie, declară că anumite afirmații pot fi adevărate după cerințele credinței „*veritas secundum fidem*”, fără să fie adevărate și după cerințele rațiunii, după cum altele pot fi adevărate după cerințele rațiunii, fără să fie adevărate și pentru credință, „*veritas secundum rationem*”. Prin această ultimă consecință trasă între filosofie și teologie, întreg edificiul scolasticii e lovit în însăși structura sa intimă. Aristotelismul este dizlocat din sânul teologiei. Influența lui Aristotel începe să apună și, în locu-i, se ridică idealismul platonian. Campania antitomistă pregătise demult terenul. Prilejul, însă, care a grăbit căderea aristotelismului, a fost lupta încinsă în jurul problemei *nemuririi sufletului*. Ches-

tiunea constituției sufletului uman fusese unul dintre punctele suspectate din doctrina tomistă. Deși D'Aquino în această privință atenuase cu mult doctrina aristotelică, totuși între aristotelism și teza nemuririi, cerută de doctrina creștină, exista un abis. Teza aristotelică avea în sine un pericol permanent pentru doctrina creștină. De acest punct slab al aristotelismului, care se răsfrângea și asupra tomismului, s-au folosit adversarii în lupta lor de eliberare de sub supremația scolastică. Lupta o începe *Marsilius Ficinus* (1433-1499), un înfocat neoplatonic. În prefața cu care însoțește traducerea sa din operele lui Plotin, el face justa observație că Aristotel, neadmițând nemurirea sufletului, ridică prin aceasta însuși fundamentul oricărei religii: „*Illi, Peripatetici, quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant hi vero unicum esse contendunt, utrique religionem omnem funditus aequo tollunt*”.

Problema este reluată de *Petrus Pomponatius* (1462-1524), în cartea sa: „*Tractatus de immortalitate animae*”. Pomponatius ia poziție categorică contra lui Aristotel, arătând primejdia directă ce o conține pentru religia creștină doctrina lui. Cu toată apărarea pe care aristotelicul *Augustinus Niphus* (1473-1546) o încearcă în favoarea lui Aristotel din însărcinarea Papei Leon al X-lea, Stagiritul încetează a mai fi autoritatea nediscutată în sânul bisericii catolice²⁷⁶. Pe măsură însă ce apunea aristotelismul, începea să se ridice platonismul. Momentul era, de altfel, cu totul favorabil unei reveniri a acestuia la cârmă. Prin căderea Constantinopolului și încercările de unire ale bisericilor, Apusul este invadat de reprezentanți ai teologiei și filosofiei răsăritene, fie trimiși oficiali ai Patriarhiei din Constantinopol pentru disputele

²⁷⁶ Paul Deussen: „*Allgemeine Geschichte der Philosophie*”, B. II, p. 445-446.

teologice, fie simpli refugiați din fața invaziei turcești. Între aceștia, erau pasionați adepți al lui Platon, cum era acel *Gemistos Plethon*, care își înființează o academie platonice în Florența, la 1440, sau *Visarion de Trapezunt*, uns mai târziu drept cardinal papal. Lor li se adaugă acel entuziast adept al neoplatonismului, *Marsilius Ficinus*, care deschise se focul contra lui Aristotel. Oaspeții greci aducea cu dânsii noi orizonturi de cugetare, ca și toată pasiunea vechii lor dispute asupra întâietății dintre Platon și Aristotel. Cunoscuta ceartă dintre *Gemistos Plethon* și *Visarion*, adepți ai platonismului, și compatrioții lor, refugiați de asemenea în Italia, *Theodor Gaza* și *Georgeos de Trapezunt*, partizani ai lui Aristotel, actualizase și mai mult problema, dând câștig de cauză platonismului.

Curentul Renașterii, în plină înflorire, cu acea reîntoarcere către clasicismul elenic, face ca spiritele să se îndrepte cu mai multă înțelegere și simpatie către frumusețea clasică din opera lui Platon decât către stilul arid al lui Aristotel. De asemenea, Reforma, cu ura sa contra lui Aristotel, „scutul drăcesc al papilor”, cum îl numește Luther, contribuie ca balanța să încline spre Platon ca și spre acea bogată sursă de cugetare filosofică și teologică care era *fericitul Augustin*.

În atare condiții începe *noua filosofie*. Eliberată de disciplina scolastică, cugetarea începe a-și făuri noi sisteme, pline de toată vigoarea libertății și a originalității. Platon și Augustin, dialectica unuia și patosul religios al altuia, devin iarăși izvoarele vii de creație. „Absolutul” poate fi din nou intuit și din el se constituie noi sisteme de filosofie. Astfel vor proceda un *Cusanus*, un *Telesius*, un *Bruno*²⁷⁷.

Panteism și teism, realism și nominalism, raționalism și voluntarism, misticism și intelectualism, scepticism și pozitivism, toate se vor uni în ideea unei *substanțe supreme*, în Dumnezeu, sursa și încheierea tuturor acestor izbucniri și frământări ale cugetării eliberate de vechea disciplină scolastică, aflată în plină pasiune de creație. Ființa Divină, concepută ca „coincidentia oppositorum” este creația cea mai caracteristică a acestei epoci de negații și contradicții, ca și de avânturi naive și îndrăznețe.

La capătul acestor frământări, apare ca o necesitate spiritul creator și disciplinat al lui *Descartes*. Crescut în această atmosferă de nesfârșite frământări, dar instruit la disciplina logică a iezuiților, el este chemat, prin firea sa predispusă meditațiilor, ca și prin înclinarea sa pentru problemele matematice și astronomice, să înțeleagă și să capteze toate aceste curente cu tendințe atât de variate, supunându-le acelei discipline de cugetare care făcuse faima și tăria scolasticii.

La apariția sa, procesul de disoluție dintre filosofie și teologia scolastică se încheiase. În locul tiraniei tomisto-aristotelice se instalase frenezia libertății de cugetare. La umbra libertății, răsar însă, în primul rând, negațiile și inovațiile. Și mai ales *îndoielile*. Peste vechile credințe se așternuse golul și îndoiala. De pretutindeni se ivesc „înnoitori”. Peste scolastica repudiată, cugetarea se îndreaptă ca spre un ideal către trecutul îndepărtat al culturii elenico-romane, pentru reînvierea căreia lupta *Renașterea*. O nouă cultură trebuia refăcută peste sfărâmurile scolasticii apuse. În locul rămas gol se încrucișau cele mai dispersate tendințe și curente. Căci dacă platonismul luase, sau tindea să ia, locul aristotelismului, el nu era singurul pretendent. Alături de el își disputau terenul aproape toate curentele vechii lumi reînviată, ca și

²⁷⁷ O largă expunere a acestei epoci apare în „Filosofia Renașterii” de P. P. Negulescu, vol. 2.

ceea ce se luptă să rămână încă valabil din scolastică. De la senzualismul atomistic al lui *Democrit* și *Epicur* reeditat de un *Gassendi* și *Hobbes* sau pitagorismul unui *Bruno* și *Cardanus* și până la misticismul protestant al lui *Weigel* și *Frank* sau cel augustinist al *janseniștilor*, toate își afirmă dreptul și întâietatea. Lumea asista astfel la o adevărată anarhie a libertății, care fatal crease și o anarhie a cugetării. Mult dorita libertate, care dusesse la disoluția scolasticii, risca acum să ducă la *disoluția filosofiei înseși*. Dominarea și disciplinarea logică a acestor frământări, încercată de *Baco de Werulam* cu a sa „*Instauratio magna*”, rămăsese fără ecou. Cel ce izbutește să unească toate curente, să le capteze și să le domine, unindu-le într-un singur sistem de cugetare, este *René Descartes*²⁷⁸.

²⁷⁸ *René Descartes*, sau cu numele latinizat, după moda epocii: *Renatus Cartesius*, se trage dintr-o veche familie nobiliară a Touraine-ii. S-a născut în Lahaye, în martie 1596. Studiile și le-a făcut în colegiul iezuit Laflèche, între anii 1604-1612, unde, potrivit metodei scolastice, alături de limbile clasice, învață morală și metafizică. Deși debil fizic, iar sufletește inclinat spre meditație și retragere, totuși, cedând dorinței familiei, îmbrățișează cariera armelor, între anii 1617-1621, cu care prilej are ocazia de a cunoaște îndepărate Germania. Urmând inclinațiile sale firești, se retrage din armată, refugiindu-se în singurătatea de la St. Germain, unde se dedă studiilor matematice și astronomice, dar și meditațiilor asupra impasului în care se află cugetarea filosofică, lipsită de orice criteriu de siguranță și conducere. În scopul unei lămuriri a propriilor sale frământări și îndoieli, el întreprinde chiar un pelerinaj pios la icoana făcătoare de minuni a Maicii Domnului din Loretto-Italia. Din aceste preocupări este scos încă o dată de preocupările sale militare și ia parte la luptele contra hughenotilor. După asediul Rochelle-ii, se retrage definitiv din armată, ca și din viața publică, refugiindu-se în Olanda, unde se dedă exclusiv studiilor și meditațiilor filosofice, cărora le rămâne credincios până la moarte, survenită în urma unor răceli, contractate la Stockholm, unde se dusesse ca oaspete al tinerei regine Maria Cristina, prietena și admiratoarea lui, devenit celebru în acest timp. Moartea sa are loc

Cu Descartes încetează perioada de dezorientare și frământări și începe *noua filosofie*. Punctul de pornire îi este dat de însăși fizionomia tulbure a epocii. Prima îndatorire era ieșirea din haosul de teorii și concepte în care totul era negat și nesigur. Trebuia găsit acel ceva *absolut sigur*, sigur prin evidența și simplitatea sa, care, la rândul-i, să nu mai poată fi supus îndoiei. Din acel „*De omnibus dubitandum*” al epocii trebuia scos actul primar al siguranței. *Îndoiala trebuia să devină ea însăși sursă a siguranței*. Acesta e genialul procedeu al lui Descartes prin care el rupe cu trecutul și inaugurează o nouă epocă de creație, o nouă filosofie. Această operă o realizează Descartes prin vestitele sale „*Meditationes de prima philosophia*”, fructul acelei în-

la 1650. Retragera din Olanda, care a durat peste 20 de ani, a fost cea mai productivă epocă din viața lui Descartes. Pentru a-și asigura deplină liniște a studiilor și meditațiilor și spre a nu fi descoperit și tulburat de prieteni și admiratori, își schimbă mereu locuința și reședința, peregrinând în nu mai puțin de 13 localități diferite. Contactul cu lumea îl întreținea prin intermediul vechiului său prieten și coleg de la Laflèche, iezuitul Marserine, cu care stă într-o continuă corespondență, fie informându-se asupra mișcărilor filosofice, fie polemizând, prin el, cu adversarii săi. Din retragera sa din Olanda, publică la 1637 „*Essais philosophique*” care, alături de studii din domeniul fizicii și geometriei, conține și acel „*Discours de la Méthode*”, care redă liniile generale ale noii sale filosofii. Tot de aici publică și vestitele sale „*Meditationes de prima philosophia*” la 1641, în care, „sub forma acelei pasionate și dramatice convorbiri și frământări cu sine însuși, Descartes izbutește să învingă toate îndoielele rațiunii” (*Windelband*, „*Geschichte der neuern philosophie*”, p. 170 B.I.). Doi ani mai târziu apare și „*Principia Philosophiae*” care conține expunerea sistematică a întregii doctrine cartesiene. Influența lui Descartes a fost enormă, cu toată rezistența opusă de contemporani. În special, rezistența se manifestă în cercurile eclesiastice. Din această nu trebuie dedus că Descartes era adversar al catolicismului sau al religiei. Din contră, personal era un fervent credincios, cum ne-o dovedește și acel

delungate meditații din retragerea din Olanda. Problema îl preocupase încă de al început și, pentru dezlegarea ei, părăsește îndeletnicirile militare și face acel pios pelerinaj la Loretto în Italia, *cerând credinței scut contra îndoielilor rațiunii*. Căci ideea de Dumnezeu și absoluta siguranță a existenței Lui sunt primele puncte de sprijin ale lui Descartes în încheierea și desăvârșirea sistemului său. *Ideea de Dumnezeu* – și lucrul trebuie afirmat categoric – *formează punctul central al filosofiei carteziene*. Siguranța existenței lui Dumnezeu este pentru Descartes aceea care garantează siguranța oricărei alte existențe și criteriul oricărei siguranțe. Această existență este punctul de plecare din „Discours de la Méthode”, preocuparea centrală din „Meditații” și fundamentul inițial din „Principii”.

pelerinaj la Loretto, ca și influența sa în convertirea la catolicism a Mariei Cristina, fiica regelui Gustav Adolf al Suediei. (Überweg-Heinze, „Geschichte der Philosophie”, vol. III, p. 92). În ceea ce privește doctrina sa, ideea de Dumnezeu formează punctul central al întregii sale filosofii. Adversitatea contra sa se datorează faptului că cercurile scolastice vedeau în filosofia lui Descartes definitivă lichidare a vechiului scolasticism. Cu toată această adversitate, Descartes n-a fost scutit totuși de acuzația de a fi cochetat cu scolastica și de a i se fi supus în multe chestiuni, din calcule de oportunitate. Acestor calcule se atribuie chiar atitudinea lui Descartes față de noua teorie astronomică a lui Galileo Galilei și revenirea asupra lucrării sale „Le monde” rămasă nepublicată, din cauza condamnării lui Galilei.

Bănuială injustă, deoarece în „Principii”, opera de maturitate a lui Descartes, chestiunile din „Le Monde” sunt reluate și date publicității, după ce au fost revizuite de spiritul critic al filosofului deplin format. Filosofia lui Descartes a avut o epocală influență asupra filosofiei în genere, dar și asupra teologiei. Raționalismul cartezian va lua locul vechiului scolasticism, exercitând aceeași influență dominatoare asupra teologiei, până la apariția criticismului kantian. În special argumentul ontologic capătă prin Descartes o nouă înflorire, atât în lumea filosofică, cât și în cea teologică.

Siguranța existenței lui Dumnezeu este de fapt „punctul fix”²⁷⁹ pe care Descartes îl caută și pe care el își clădește *certitudinea*, ca și întreg sistemul său filosofic. *Formal* însă, și pentru a prinde toate firele psihologice și logice ale epocii, el pornește de la acel eveniment subiectiv care era *îndoiala și nesiguranța generală*.

Din „De omnibus dubitandum”, el scoate primul temei al siguranței personale, făcând din actul *îndoielii* principiul existenței: „*dubito ergo sum*” – sună cunoscutul dicton al filosofiei sale. „De toate ne putem îndoii”, zice Descartes în prima Meditație, dar deasupra tuturor îndoielilor rămâne faptul că, îndoindu-mă, *cuget și că eu sunt cel ce cuget și că, cugetând, exist: „cugito ergo sum”* – cum sună al doilea dicton al filosofiei sale²⁸⁰.

Prin acest procedeu era cucerit primul criteriu al siguranței existenței. Criteriu *subiectiv* însă. Existența era redusă la jocul liber al cugetării fiecăruia. Trebuia găsit criteriul obiectiv al *adevărului*, care să-l garanteze pe cel al exis-

²⁷⁹ „Ca și Arhimede, care cerea un singur punct fix pentru a mișca Pământul, aș fi și eu fericit dacă aș găsi o singură cugetare care să fie sigură și scutită de orice îndoială”. Medit. II.

²⁸⁰ „De toate mă pot îndoii – zice Descartes în prima Meditație – numai de faptul îndoielii nu mă pot îndoii, cum și de faptul că, îndoindu-mă, cuget și deci nici de actul cugetării nu mă pot îndoii...Sensurile înșală adesea, de aceea nici nu ne putem încrede în ele. Visurile ne înșală cu false imagini. Și nici nu găsesc criteriul care să mă asigure dacă visez chiar în acest moment sau sunt de veghe. Poate corpurile noastre chiar nu sunt așa cum ni le arată sensurile. Că există în genere o materie extinsă în spațiu, pare să fie un lucru neîndoielnic. Însă nu știm dacă nu cumva sunt jocul unui spirit răutăcios și atotputernic sau Însuși Dumnezeu a întocmit astfel lucrurile ca să mă înșel asupra existenței lor reale, încât, chiar în adunarea lui 2 cu 3 sau la numărarea laturilor unui pătrat să trag concluzii false.”

tenței. Aceasta este tema din a III-a și a IV-a Meditație. „Eu sunt sigur, zice Descartes la începutul Meditației a III-a, că sunt o ființă cugetătoare: *res cogitans sum*. Însă nu știu încă care sunt condițiile pe care trebuie să le îndeplinească celelalte acte ale mele pentru a avea cu ele siguranța, adevărul. Primul act sigur s-a impus prin simplitatea și claritatea sa. De aici pot deduce regula generală că tot ceea ce se percepe distinct și clar are în sine tăria și siguranța adevărului: „Pro regula generale posse statuere illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio”. Valabilitatea suverană a acestei reguli ar putea fi infirmată totuși de existența unei ființe atotputernice, care ar ține să mă înșele. *Singură existența unei ființe atotputernice dar și atotperfecte ar putea exclude și această ultimă posibilitate*. Și de aceea a și trebuit – accentuează Descartes în Meditația a III-a – să fac din problema existenței lui Dumnezeu obiectul central al cercetărilor mele”²⁸¹.

Deci nu din prejudecăți scolastice și nici dintr-o lașă acomodare față de oficialitatea teologiei catolice a ajuns Descartes la postularea ideii de Dumnezeu, după cum cu prea multă insistență, dar tot cu atâta ușurință se afirmă, uneori

²⁸¹ „În spiritul meu eu am ideea că există un Dumnezeu atotputernic, de care eu am fost creat și făcut astfel cum sunt... Dar de unde știu eu dacă tot ce există nu există altfel decât cum îl văd eu? „i dacă Dumnezeu, Care e atotbun, n-ar putea să mă înșele; de unde știu eu dacă nu cumva există un geniu rău care caută să mă înșele, iar toate lucrurile exterioare nu sunt decât iluzii și reverii – curse întinse credulității mele?” Medit. I. „De aceea eu trebuie să examinez, oricâteori s-ar ivi ocazia, dacă există Dumnezeu și, dacă găsesc că există, să văd dacă el poate să fie un înșelător, căci, fără cunoașterea acestor două adevăruri, eu nu voi putea fi niciodată sigur de ceva”. Medit. III.

chiar de către cei mai obiectivi dintre cercetătorii istoriei filosofiei²⁸², ci din motive pur teoretice și inerente sistemului său a trebuit să facă din ea ideea centrală a acestui sistem²⁸³. Desigur însă că Descartes e în multe privințe tributar mediului său și implicit scolastici care exercită încă o puternică influență. A fi contra sau pentru scolastică nu mai însemna însă pe timpul lui Descartes a fi pentru sau contra Bisericii catolice însăși. În sânul teologiei catolice, curente erau variate și adesea opuse. „Îndoita posibilitate a adevărului”, statornicită de Occam și adoptată în parte și de Biserică, îngăduia prezența celor mai îndrăznețe curente, fără a se mai invoca violarea dogmei.

De fapt însă, Descartes e tributar în mare măsură, mai mare decât i se acordă în genere, marelui Augustin și, în parte, lui Anselm. Influența lui Augustin e atât de evidentă încât a dus până la acea cunoscută acuzație de plagiat²⁸⁴. Indiferent însă dacă această acuzație este îndreptățită sau nu, este sigur că lui Augustin, mai mult decât lui Charron și scepticismului pyrronian, datorează Descartes învingerea îndoielii și ancorarea la țărnuș solid al unei prime certitudini²⁸⁵.

²⁸² Vezi Paul Deussen, op. cit., p. 22-23, vol. II, 3 și Überweg-Heinze, op. cit., vol. III, p. 92. Heinze citează spirituala remarcă a lui Bossuet: „Mr. Descartes a toujours craint d'être noté par l'église, et on lui voit prendre sur cela des précautions qui allaient jusqu'à l'excès”. Probabil că Bossuet făcea aluzie la distrugerea de către Descartes a operei sale „Le Monde”, distrugere pricinuită – se crede – de condamnarea lui Galileo Galilei. Nepublicarea acestei opere de tinerețe a lui Descartes poate să fi avut nu numai motive tactice, ci și autocritice. În „Principii”, Descartes, ajuns la maturitate, publică multe dintre chestiunile cuprinse în „Le Monde”, deci nu mai poate fi vorba de „excese precauției” care i se impută.

²⁸³ W. Windelband, op. cit., p. 327-328.

²⁸⁴ Vezi locul din lucrarea noastră unde s-a dezbătut această chestiune.

²⁸⁵ W. Windelband, op. cit., p. 327.

De altfel, din chiar țelul urmărit de Descartes în analiza actului îndoielii, firul duce mai degrabă către Augustin decât către Pyrron, fiindcă Descartes nu caută să facă din îndoială un sistem, ci, prin înfrângerea ei, să ajungă spre o certitudine absolută. Această preocupare îl duce și pe urmele argumentului ontologic al lui Anselm, de a cărui influență nu e scutită proba sa ontologică, deși Descartes pretinde că nu a citit nimic în această privință la vreunii din înaintașii lui²⁸⁶. Asemănarea cu Anselm i-o impută însuși Caterus, primul dintre adversarii „Meditațiilor”, și cu care Descartes deschide seria polemicilor sale. Caterus îi impută de a fi reluat proba lui Anselm pe care o combătuse deja D'Aquino, la care Descartes răspunde că nu a cunoscut pasajul din D'Aquino și că, chiar dacă l-ar fi cunoscut, numele lui Anselm nefiind citat, n-avea de unde să știe argumentarea acestuia. Răspunsul e cam pueril, fiindcă, chiar dacă în D'Aquino n-ar fi dat de numele lui Anselm, l-ar fi știut totuși din scrierile bunului său prieten și confident Paterul Merssene²⁸⁷.

²⁸⁶ Domet de Vorges, „Saint Anselme”, p. 229.

²⁸⁷ Al. Koyré: „L'idée de Dieu chez Descartes”, Introduction XVI: „Descartes, desigur, unul dintre spiritele cele mai originale și creatoare din câte au existat, pare totuși preocupat de a-și afirma și mai mult această originalitate prin teama ce o are de a fi găsit tributar cu ceva vreunui dintre înaintași. Posedând cunoștințe foarte întinse și foarte variate, el vrea să treacă drept autodidact. Cunoscând foarte bine operele predecesorilor săi, el vrea să treacă drept un om care n-a citit nimic. Cunoscând perfect scolastica și utilizând-o, - avea cu el în permanență, chiar și în voiaj, „Summa” lui D'Aquino - își dă aerul de a nu o cunoaște, chiar când discută cu adversarii săi în cea mai pură metodă scolastică. El nu citează aproape deloc, sau, când o face, citează pe Aristotel, pe Arhimede sau pe un Papus oarecare, iar când i se semnalează asemănările cu Augustin și Anselm, se miră de asemănări cu autori pe care nu i-a citit sau caută a face distincții subtile între doctrina sa și cea a acestora.”

Trebuie să recunoaștem însă că, cu toată evidenta asemănare dintre Descartes și Anselm în formularea argumentului ontologic, punctele lor de plecare nu sunt aceleași. În vreme ce Anselm căuta, la adăpostul inteligenței, siguranța existenței lui Dumnezeu, Descartes, din contră, la adăpostul acestei existențe căuta siguranța principiilor inteligenței. De aceea existența lui Dumnezeu e preocuparea de căpetenie care nu-l părăsește în nici una din operele sale. În „Discours de la Méthode”, capitolul al IV-lea e închinat acestei existențe. „Meditațiile” sunt în întregime dedicate acestei probleme, după cum ne-o arată însuși titlul original al lucrării: „Meditationes de prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio (animae) immortalitate demonstratur”; iar din „Principia Philosophiae” prima parte e aproape în întregime dedicată acestei probleme. Deci e vorba de o preocupare capitală, inerentă cugetării sale și de natură strict filosofică și nu de compromisuri sau acomodări teologice-scolastice. De altfel „Substantia sive Deus” a lui din „Principii” e tot ce putea fi mai străin scolasticii ca și teologiei creștine în genere. Din interese strict filosofice, existența lui Dumnezeu trebuia să-i asigure și să-i garanteze acea primă siguranță aflată pe calea reflexiei interne. Siguranța oferită de acel „cogito ergo sum”, deși evidentă prin claritatea și distincția cu carea se impunea, era de natură subiectivă, contingentă și deci imperfectă. Siguranța absolută căutată de el nu putea să-i vină decât din existența a ceva absolut perfect, deci a unei Divinități atotperfecte, care să conțină în sine și sursa și garanția verității însăși. Garanției psihice a adevărului trebuia să-i corespundă realitatea metapsihică și deci obiectivă a Divinității. Acesta e preocuparea din „Prin-

cipii” și mai ales din „Meditații”, dintre care a III-a, a IV-a și a V-a sunt exclusiv dedicate acestei probleme.

În Meditația a III-a, Descartes stabilește drept criteriu al adevărului și deci al existenței obiective a oricărei reprezentări claritatea și distincția cu care ele se prezintă. Valabilitatea acestui criteriu e condiționată însă de existența unei puteri atotperfecte, care să înlăture posibilitatea de a ne înșela. Veritatea absolută, ca atribut al perfecțiunii divine, e singura care conține în sine garanția adevărului oricărei alte reprezentări. „Am în spiritul meu ideea de Dumnezeu”, zice Descartes. Ea se prezintă drept cea mai clară și mai distinctă idee, având prin aceasta garanția adevărului. De unde am însă această idee? Ideile, continuă Descartes, pot fi de trei feluri: înnăscute, venite din afară, prin sensuri sau produse în interiorul sufletului: „*Idae, aliae innatae, aliae adventicioae, aliae a me ipso factae, mihi videntur*”. Ideea de Dumnezeu – ideea Dei – nu poate să-mi vină din afară, fiindcă din afară nu-mi vin decât impresii despre lucruri materiale; nici nu poate să fie un produs al sufletului meu – *non a me ipso facta* – fiindcă nu pot produce eu, fiindcă imperfectă, ideea despre o ființă perfectă, căci aș contraveni prin aceasta legii cauzalității, potrivit căreia un efect nu poate avea mai mult decât o cauză. Rămâne deci a treia posibilitate, că *ideea de Dumnezeu este înnăscută în mine – idea innata est – și anume de o ființă care să aibă aceeași perfecțiune ca și ideea pe care o reprezintă, deci de către „ens perfectissimum”, care este Dumnezeu*²⁸⁶. Căci există o posibilitate –

²⁸⁶ Descartes folosește aici o expresie aproape antropomorfică: ideea de Dumnezeu este imprimată sufletului de către Creator, așa după cum artistul își imprimă sigiliul său operei pe care a creat-o – „*tamquam nota artificis operi suo impresso*”.

zice Descartes – ca numai din existența psihică a unei idei să poți conchide dacă ea provine din interiorul meu sau dintr-un obiect real în afară de mine. Și anume: diferitele idei au o deosebită masă de realitate obiectivă, adică ele posedă în măsuri deosebite perfecțiunea sau existența absolută. Ideile care reprezintă „substanțe” sunt mai perfecte decât acelea care reprezintă numai „modi” sau „accidente”. Reprezentarea unei ființe infinite, veșnice, atotputernice și atotștiutoare, creatorul tuturor lucrurilor finite, conține în sine mai multă realitate de reprezentare decât ideile care reprezintă substanțe finite. De asemenea, un efect nu poate cuprinde în sine mai multă realitate decât cuprinde cauza sa, căci cauza trebuie să cuprindă în sine toată realitatea din efectul său. De aceea, în cazul când realitatea reprezentată prin una din ideile mele depășește masa propriei mele realități, sunt îndreptățit să conchid că numai existența mea nu e suficientă pentru a explica acea realitate, ci trebuie să existe o alta, care să fie cauza acelei idei. Deoarece eu sunt substanță finită, nu putea de la mine să emane ideea unei substanțe infinite, ci ea trebuia să provină de la o substanță infinită, care să existe în realitate. Ideea aceasta a infinitului – ține să accentueze Descartes – nu e o simplă negație, cum e repaosul față de mișcare, sau întunericul față de lumină, ci o *realitate pozitivă*, fiindcă infinitul are mai multă realitate decât finitul²⁸⁹.

²⁸⁹ La această argumentare Descartes adaugă, tot în a treia meditație, și următoarele reflecții: eu însumi, care aș fi creat această idee a unui Dumnezeu infinit, n-aș exista, dacă n-ar exista Dumnezeu. Căci dacă eu aș fi un produs al meu, m-aș fi înzestrat cu toate atributele perfecțiunii, ceea ce nu e cazul; iar dacă sunt un produs al altora – părinți și strămoși – la capătul acestora trebuie să existe ultima cauză generatoare, căci un „*regressus in infinitum*” nu se poate cugeta.

Avem în fond aceeași teză realistă din argumentarea ontologică a lui Anselm, bazată pe corespondența dintre „esse in intellectu” și „esse in re” sau, în termenii lui Cartesius, între „esse formaliter” și „esse objective”. Dar, deși se operează cu aceleași elemente caracteristice argumentării lui Anselm, totuși baza nu e aceeași, fiindcă nu elementul logic e fundamental, ci cel psihologic. Descartes pleacă aici de la realitatea psihică a existenței ideii de Dumnezeu, căreia îi aplică principiul cauzalității, conform căruia efectul trebuie să-și aibă cauza pe care să nu o depășească. Și ajunge astfel la necesitatea existenței obiective și pozitive a unei ființe infinite și atotperfecte, care e Dumnezeu. De fapt, avem de-a face cu clasică formă a argumentării cosmologice. Toată argumentarea din a III-a Meditație s-ar putea concentra în această singură frază: Din faptul că eu exist și că am în minte ideea unei ființe atotperfecte, urmează, în chip necesar, că Dumnezeu trebuie să existe. Accentul cade pe existența subiectului, de aceea, în această formulare, proba lui Cartesius nu e ontologică, ci psihologică, sau mai corect zis psihopantropologică²⁹⁰.

Argumentarea strict ontologică o găsim însă în Meditația a V-a. În a III-a Meditație, nu se urmărea atât existența, cât atotperfectia Ființei atotputernice Care, excluzând prin atotperfectiunea Sa posibilitatea înșelării, să ne asigure garanția verității. Numai necesitatea existenței unei ființe atotperfecte oferea această garanție, căci, între calitățile inerente atotperfectiei, intra și iubirea de adevăr – acea „veracitas Dei” și, ca atare, Dumnezeu nu poate să ne înșele. Meditația a IV-a e închinată urmărilor ce decurg din acest atri-

but al verității divine, în cercetarea diferitelor reprezentări. Ceea ce recunosc acum distinct și clar trebuie să fie și adevărat, căci aceasta urmează din însăși iubirea de adevăr a lui Dumnezeu, care îmi garantează și alegerea și cunoașterea²⁹¹.

În a V-a meditație, Descartes, după ce caută să fixeze care dintre reprezentările noastre despre lumea materială – res extensa – cernute prin criteriul clarității și distincției cu care se prezintă, pot beneficia de atributul verității și deci și al existenței, revine iarăși la problema existenței lui Dumnezeu. Sau, cum sună însuși titlul acestei meditații a lui Descartes: *Despre existența lucrurilor materiale și pentru a doua oară despre existența lui Dumnezeu*²⁹². De data aceasta, proba e formulată în chip strict ontologic. „Între cunoștințele clare și distincte pe care le am”, zice Descartes, „sunt acelea despre lucrurile extinse în spațiu și acelea despre adevărurile matematice. Ceea ce găsesc mai ales caracteristic este că eu aflu în mine o infinitate de idei despre anumite lucruri, care nu pot fi socotite drept neant, cu toate că ele nici nu au existență în afară de cugetarea mea și care nu sunt totuși simple imaginații ale mele, deși eu am libertatea de a le cugeta sau nu, dar care au natura lor adevărată și neschimbătoare, cum ar fi de exemplu, un triunghi. Cu toate că poate nicăieri pe lume nu există și nici n-a existat cândva o astfel de figură în afară de cugetarea mea, totuși el nu încetează de a avea o anumită natură, formă sau esență deter-

²⁹¹ Descartes - Oeuvres – publiées par Adam et Tannery- Leopold Cerf-Paris, Tome 17, p. 49-50. Quatrième Méditation.

²⁹² Descartes-Oeuvres – publiées par Adam et Tannery- Leopold Cerf-Paris, Tome 17, p. 50. Quatrième Méditation.

²⁹⁰ Paul Deussen, op. cit., B. II, 3., p. 23.

minată, imutabilă și eternă, pe care nu eu am inventat-o și care nu depinde nici într-un chip de spiritul meu. De asemenea, din faptul că se pot demonstra anumite proprietăți ale acestui triunghi, spre exemplu, egalitatea celor trei unghiuri cu două unghiuri drepte, fie că eu le vreau sau nu, le recunosc însă foarte clar și distinct ca aparținând acestui triunghi. Și, cu toate că, atunci când mi-am imaginat pentru întâia oară un triunghi, nu m-am gândit niciodată la aceste proprietăți, totuși nu se poate zice că eu le-am inventat. Aceste proprietăți sunt ceva și nu un neant, căci este evident că tot ceea ce este cu adevărat și există, adevărul fiind același lucru cu existența, cum e în special cazul pentru figuri, numere și tot ceea ce aparține aritmeticii și geometriei. De acum – continuă Descartes pregătind bazele argumentului său ontologic, *din simplul fapt că eu pot să deduc din cugătarea mea ideea despre ceva și că tot ceea ce recunosc în chip clar și precis ca aparținând acestui ceva îi și aparține de fapt, n-aș putea deduce de aici un argument și o probă demonstrativă despre existența lui Dumnezeu?* Este cert că ideea de Dumnezeu, adică despre o ființă atotperfectă, e tot așa de reală în mine ca oricare altă figură geometrică sau număr; și, de asemenea, e cel puțin tot așa de clar și de distinct că naturii sale îi aparține o existență actuală și eternă, după cum se poate demonstra că anumite proprietăți aparțin veritabil naturii unei figuri sau unui număr; potrivit celor fixate în meditațiile anterioare, existența lui Dumnezeu trebuie să aibă în intelectul nostru cel puțin tot atâta certitudine câtă am atribuit până acum tuturor adevărilor matematice raportate numai la figuri și numere. Acest adevăr nu putea să fie de la prima privire așa de manifest, ba încă avea și aparența unui sofism. Căci obișnuit, ca la toate lucrurile

materiale, de a face distincția între existență și esență, am admis pripit că existența poate fi separată de esența lui Dumnezeu și ca atare s-ar putea concepe un Dumnezeu care n-ar fi actual. *Cugetând însă cu mai multă atenție, găsesc că existența nu poate fi separată de esența lui Dumnezeu, așa după cum nu se poate despărți de esența unui triunghi dreptunghic egalitatea celor trei unghiuri cu două unghiuri drepte sau după cum nu se poate separa ideea de vale de ideea de munte*" ²⁹³.

Ultimul aliniat conține esența faimosului argument ontologic cartesian: existența aparține esenței lui Dumnezeu, cu aceeași necesitate cu care egalitatea unghiurilor unui triunghi cu două unghiuri drepte aparține esenței triunghiului. Existența lui Dumnezeu decurge din esența ființei Lui, fără nici un ingredient de natură psihologică sau cosmologică. Principiul cauzalității este cu desăvârșire exclus în această demonstrație de natură axiomatică și intuitivă – *modo geometrico demonstrata*.

Formulându-și argumentul, Descartes caută să preîntâmpine de urgență două obiecții care i s-ar putea aduce și care i s-au adus într-adevăr: a) întâi, că argumentarea sa ar fi circumscrisă numai la lumea subiectivă, fără a avea și o valoare obiectivă, b) și a doua că, folosind ideea de atotperfectiune pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, comite o „petitio principii”.

La prima obiecție, Descartes răspunde, în imediata continuare, după formularea argumentului său, precizând și mai bine natura acestui argument: „Din simplul fapt că eu nu concep pe Dumnezeu decât existând, nu urmează însă

²⁹³ Descartes-Oeuvres, Tome 9, Cinquième Méditation, p. 51-52.

că El și există. Căci cugetarea mea nu poate impune nici o necesitate lucrurilor; și, după cum îmi pot imagina un cal înaripat – deși cal cu aripi nu există – tot așa s-ar putea să atribuie existența lui Dumnezeu, cu toate că Dumnezeu nici nu există. Obiecția acesta, zice Descartes, e un sofism. Căci, după cum din faptul că eu nu pot concepe un munte fără vale, nu urmează existența nici a muntelui, nici a văii, ci numai atât: că atât muntele, cât și valea, fie că există, fie că nu există, sunt nedespărțite una de alta, *tot așa, din simplul fapt că eu nu pot concepe pe Dumnezeu decât ca existând, urmează că existența este inseparabilă de El și, ca atare, El într-adevăr există. Ceea ce nu înseamnă că numai cugetarea mea ar fi aceea care hotărăște aceasta, sau că ea impune lucrurilor o astfel de necesitate, ci, din contră, necesitatea care este în lucru însuși, adică necesitatea existenței lui Dumnezeu, mă determină a avea o astfel de cugetare*. Căci nu stă în voia mea a concepe un Dumnezeu fără existență, adică o ființă atotperfectă fără perfecțiune, după cum sunt liber însă a-mi imagina un cal cu aripi sau unul fără aripi”²⁹⁴.

Deci nu cugetarea mea subiectivă transpune în afară necesitatea existenței lui Dumnezeu, ci existența obiectivă însăși a acestei necesități se impune cugetării mele, ține să precizeze Descartes. Prin aceasta, el se fixează pe o poziție fundamental opusă celei kantiene, anticipând deci și obiecția ulterioară, pe care i-o face Kant, la adăpostul cunoscutului său principiu: că nu lucrurile sunt acelea care prescriu legi inteligenței, ci aceasta prescrie legile sale lucrurilor.

A doua, care în special a fost făcută valabilă de mai toți contemporanii săi, privea faptul că Descartes, admitând în

prealabil existența unei ființe atotperfecte și apoi deducând din această atotperfectie existența ei, comite greșala logică elementară a unei „petiții de principii”, presupunând ca deja dat, ceea ce urmează să fie demonstrat. A deduce din noțiunea de atotperfectie existența ei, înseamnă a deduce existența din atotperfectie, ceea ce e o simplă tautologie, cum o califică mai târziu Kant.

Descartes, conștient de această dificultate, nu întârzie să o înlăture. Și chiar în meditația a V-a, după ce stabilește faptul că, „neputând cugeta pe Dumnezeu decât ca existând, urmează că existența este inseparabilă de Dumnezeu și deci Dumnezeu există într-adevăr”, continuă: „Să nu mi se obiecteze însă că, dacă într-adevăr este necesar să afirm că Dumnezeu există, după ce am presupus mai întâi că El posedă tot felul de perfecțiuni, dintre care existența este una și prima mea supoziție – adică inseparabilitatea ideii de Dumnezeu de cea a existenței, – era și ea implicit necesară. Căci nu numai că nu este necesar a cugeta că toate figurile patruleter se pot înscrie într-un cerc, dar, presupunând că aş avea această idee, nu urmează că și romb, deși patruleter, ar putea fi înscris într-un cerc, căci, în cazul acesta, aş fi constrâns la o concluzie falsă. O astfel de obiecție nu se poate ridica aici, fiindcă, pe lângă că nu e necesar ca eu să nu am nici o idee despre Dumnezeu, orîdecîteori sunt silit a cugeta la o ființă primară și suverană și a scoate, ca să zic așa, ideea sa din comoara sufletului meu, în chip necesar, trebuie să-i atribuie tot felul de perfecțiuni, *cu toate că eu nu reușesc să le număr pe toate și nici să aplic atenția mea asupra fiecăreia dintre el în particular*. Această necesitate este suficientă pentru a face ca ulterior (cu toate că eu recunosc că existența este și ea o perfecțiune) să conchid că

²⁹⁴ Descartes-Oeuvres, Tome 9, Cinquième Méditation, p. 51-52.

această ființă există într-adevăr, în același fel cum se prezintă lucrurile cu un triunghi, căci, deși nu e necesar să-mi închipui că există vreun triunghi oarecare, dar oridecâteori aș vrea să consider vreo figură rectilinie, compusă numai din trei unghiuri, este absolut necesar să-i atribui toate elementele care servesc a deduce, din cele trei unghiuri, egalitatea cu două unghiuri drepte, cu toate că atunci eu nu reflectez în particular la aceasta. De asemenea, când examinez care figuri sunt capabile a fi înscrise într-un cerc, nu este deloc necesar să mă gândesc că toate patrulaterele intră în rândul acestora²⁹⁵.

Din această replică a lui Descartes, sprijinită, după cum vedem, pe analogii matematice, se desprind două lucruri: a) că ideea de Dumnezeu, ca ființă atotputernică, se impune în chip necesar spiritului nostru și că nu poate fi concepută altfel decât însoțită de atotperfecție; b) că ideea de existență, deși implicită conceptului de atotperfecție, totuși ea nu este dată ca o notă separată și distinctă, ci are nevoie de a fi dedusă pe calea unei demonstrații din conceptul general al atotperfecției, așa după cum, dintr-un triunghi, la care toate elementele de egalitate cu două unghiuri drepte sunt date, este necesar ca acest adevăr să fie demonstrat, pentru a i se demonstra veritatea.

Trebuie să recunoaștem justetea răspunsului lui Descartes și că *formal* proba sa este scutită de acuzația de tautologie sau „petiție de principii” ce i s-a adus. Rămâne de discutat numai valoarea *obiectivă* a probei înseși. Aceasta va face de altfel obiectul acelei întinse polemici pe care Descartes a dus-o prin „Scrisorile” sale cu adversarii săi contemporani:

²⁹⁵ Descartes-Oeuvres, Tome 9, Cinquième Méditation, p. 53-54.

Caterus, Hobbes, Gassendi, Arnault, Clerselier și o întreagă serie de „diverși teologi, filosofi și geometri”²⁹⁶, cum îi numește Descartes, polemică în care el își apără și își precizează atât originalitatea, cât și eficacitatea și obiectivitatea probei sale.

S-a afirmat că Descartes, în apărare, și-a schimbat adesea punctul său de vedere, dând argumentului său ontologic diferite formulări, unele dintre ele deosebindu-se chiar de forma din „Meditații”²⁹⁷. Chiar dacă în cursul polemicilor și în interesul momentan al cauzei, Descartes se va fi depărtat prin unele lămuriri sau adaosuri de la evenimentele inițiale ale tezei sale – uneori chiar în dezavantajul ei²⁹⁸ – în principiile de bază însă, argumentul i-a rămas același. Dovada cea mai hotărâtoare ne-o oferă formularea pe care o găsim în „Principii” – publicate cu trei ani în urmă Meditațiilor – și unde argumentul ontologic, deși redat într-o formă mai strânsă, cuprinzând însă toate elementele care-l compun, nu prezintă nici o deosebire esențială față de „Meditații”.

Redăm aici și formularea din „Principii”, fiindcă ea reprezintă forma definitivă a argumentului ontologic cartesian. Ea formează paragraful 14 din prima parte a „Principiilor”, parte închinată de altfel, în cea mai mare parte, problemei existenței lui Dumnezeu. Paragraful poartă titlul: „Se poate demonstra că Dumnezeu există din simplul fapt că necesitatea de a exista este cuprinsă în noțiunea pe care o avem despre Dânsul”²⁹⁹.

²⁹⁶ Descartes-Oeuvres, Tome 9, Responsiones, p. 225.

²⁹⁷ Al. Koyré: „L'idée de Dieu chez Descartes”, p. 172.

²⁹⁸ Al. Koyré: „L'idée de Dieu chez Descartes”, p. 172.

²⁹⁹ Descartes-Oeuvres, Tome VIII, „Principia Philosophiae”, p. 10; Titlul marginal la paragraful XIV: „Ex eo quod existentia necessaria in nostro de Deo conceptu continuatur, recte concludi Deum existere”.

Textul originalului latin din „Principii” e următorul: „Considerans deinde (mens inter diversas ideas), quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte precipit, sed omnino necessarium et aeternam. Atque ut ex eo quod, exemple causa, percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres eius angulus equales esse duobus rectis, plane sibi persuadet triangulum tres angulos habere aequales duobus rectis: ita ex eo solo quod percipiat existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet ens summe perfectum existere”³⁰⁰.

Ceea ce în traducere ar fi: „Când apoi (inteligența) întreprinde o revizuire asupra diverselor idei sau noțiuni pe care le conține și găsește între ele pe aceea a unei ființe atotcunoscătoare, atotputernice și atotperfecte, ea deduce ușor prin ceea ce constată în această idee că Dumnezeu, Care este această Ființă atotperfectă, este sau există: căci deși ea are idei distincte despre multe alte lucruri, ea (Inteligența) nu remarcă în ele nimic care să asigure (să reclame) existența obiectului lor, pe când în această idee (de Dumnezeu) ea nu constată numai, ca în celelalte idei, o existență posibilă... ci una absolut necesară și eternă. Și după cum din faptul că ea vede că în ideea ce o are despre triunghi este necesar cuprinsă ideea ca suma celor trei unghiuri să fie egale cu două unghiuri drepte și se convinge în mod absolut că triunghiul are trei unghiuri egale cu două unghiuri drepte; tot

așa, din simplul fapt că ea înțelege că existența necesară și eternă este cuprinsă în ideea ce o are despre o ființă atotperfectă, ea trebuie să conchidă că această ființă atotperfectă este sau există”³⁰¹.

Deci exact aceleași elemente de constituire a argumentului ca în Meditații și în aceeași înșiruire logică: existența mentală necesară a unei ființe atotperfecte, din care decurge existența ei obiectivă cu aceeași necesitate cu care își impune triunghiul egalitatea unghiurilor cu două unghiuri drepte.

De remarcat e faptul că în „Principii” ordinea de expunere a diferitelor probe aduse în sprijinul existenței lui Dumnezeu diferă de cea din „Meditații”. În „Principii” proba ontologică e expusă cea dintâi, căreia îi urmează celelalte: cea cauzată prin ideea de infinit (§ 18) și cea cerută de necesitatea unei cauze creatoare (§ 20). Ambele probe precedau în „Meditații” pe cea ontologică, ceea ce putea da naștere impresiei că proba ontologică s-ar sprijini pe elemente furnizate de ele. Ordinea din „Principii” are darul să asigure independența probei ontologice, care își deține elementele din propriile sale surse și prin alte căi decât a probelor care urmează. Făcând această inversiune Descartes nu ținea să arate atât importanța ce acorda el acestei probe, cât mai ales

³⁰¹ Traducerea textului latin s-a făcut după textul primei traduceri franceze, făcută după originalul latin în 1647, deci după trei ani de la apariția cărții lui Descartes, de unul dintre amicii lui, abatele Claude Picot. Despre traducere, Descartes însuși, în prefața cu care însoțește textul francez, zice că este „așa de corectă și de desăvârșită, încât ea va face mai înțeles conținutul decât însuși originalul”. Ea prezintă totuși unele amplificări față de textul latin, care e mai strâns și mai precis; sublinierile din traducere aparțin traducătorului francez. Numai cuvintele din paranteză ne aparțin, socotindu-le necesare înțelesului.

³⁰⁰ Descartes-Oeuvres. Tome VIII: „Principia Philosophiae”. Pars prima, p. 10

să evidențieze și mai mult *autonomia* ei. Aceasta constituie un alt merit al probei lui Descartes față de cea a lui Anselm, care nu o dată apelase la „*Monologium*” pentru a-și susține proba din „*Proslogium*”.

Pe ideea de Dumnezeu concepută ca supremă realitate, care nu-și deține decât prin sine însuși necesitatea existenței sale, clădește acum Descartes conceptul central al întregii sale filosofii, ideea de *substanță*, care nu e altceva decât o variantă a probei sale ontologice: „Per substantia nihil aliud intelligere possum, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus”³⁰².

Prin această identificare între ideea de Dumnezeu și cea de substanță concepția lui Descartes lunecă fățiș spre concepția panteistă-ontologistă, consecință greu de evitat a *intuiționismului aprioric*, pe care se sprijină întreaga argumentare a lui Descartes. În sistemul său această consecință e temperată, dacă nu întru totul evitată, prin acea separație făcută între două lumi: *res cogitas* și *res extensa* – lumea spirituală și lumea materială. Ea va apare însă fără rezervă la discipolii săi imediați *Malebranche* și *Geulinx*, care vor face din *ontologism* baza sistemului lor, pentru ca să culmineze în panteismul determinist și materialist al lui *Spinoza*.

³⁰² Descartes, Oeuvres. Tome VIII: „*Principia Philosophiae*” pars prima, 51 p. 24. „Prin substanță nu putem înțelege altceva, decât ceea ce astfel există încât nu are trebuință de nici un alt lucru pentru a exista. Și prin care substanță, care nu necesită o altă cauză în afară de ea, nu se poate înțelege altceva decât numai Dumnezeu. Existența tuturor celorlalte lucruri, însă, nu se poate înțelege decât numai prin concursul lui Dumnezeu”.

care duce la extrem atât metoda cât și ideea de substanță a lui Descartes.

Ideile fundamentale ale filosofiei lui Descartes, care sunt de fapt și elementele pe care el își întemeiază probele despre existența lui Dumnezeu, au dat naștere, imediat după apariția *Meditațiilor*, unei ample și vii discuții. Răspunzând tuturor obiecțiilor ridicate de un *Caterus*, *Hobbes*, *Gassendi*, *Arlauld*, *Clerselier* – Descartes își precizează și mai bine ideile sale. Contra lui *Caterus*, *Hobbes* și *Clerselier* precizează că *ideea de infinit*, care stătea la baza psihologică a ideii de Dumnezeu, nu e izvorâtă nici dintr-o *negajie*, nici dintr-o *generalizare*. Ea trebuie separată de ideea de *indefinit*, și dacă infinitul nu poate fi *cuprins* de rațiune, el poate fi totuși *sesizat* de ea – (contra *Caterus* II). Căci cu toată contradicția care ar părea că există între „a cuprinde” cu inteligența și între infinitul sesizat, sufletul omenesc posedă această idee, care reprezintă tot infinitul și nu o parte din el – (contra *Gassendi* VII). Și dacă, spiritul nostru finit nu poate cuprinde pe Dumnezeu infinit, el îl poate *apercepe*, așa cum poți atinge un munte, fără a-l putea totuși *îmbrățișa* – (contra *Clerselier* VIII).

În ceea ce privește *ideile innăscute*, între care cea mai clară și precisă e cea de Dumnezeu, el precizează că prin aceasta n-a înțeles că aceste idei ar fi date sufletului nostru ca în afară de celelalte idei ale rațiunii. „Eu n-am scris nicio dată” – accentuează Descartes – „că spiritul ar fi având nevoie de idei care să difere de cele ce provin din facultatea noastră de a cugeta. Ci, recunoscând că sunt anumite idei care nu provin nici din obiectele materiale din afară și nici din determinările proprii mele voințe, ci numai din *facul-*

tatea mea de a *cugeta*, le-am denumit pe acestea ca idei în-născute sau naturale, spre a le deosebi de celelalte care sunt produse din afară sau făcute de noi înșine" (Lettres – Tome II). „Când eu am scris că ideea de Dumnezeu e în-născută n-am înțeles altceva decât ceea ce înțeleg și adversarii mei, adică faptul că natura a pus în noi o *facultate* prin care putem cunoaște pe Dumnezeu." (idem). „Când eu am numit aceste idei *naturale*, am făcut-o în același sens în care aș zice că generozitatea este în-născută unei familii sau cutare maladie alteia; dar nu în sensul că se nasc copii din sânul matern cu aceste calități sau defecte, ci numai cu *predispoziții* de a le contracta" (Lettres XCIX, Tome I). „Aceste adevăruri naturale, aceste legi ale rațiunii, aceste predispoziții ale sufletului nostru sunt stabilite de Dumnezeu și imprimate naturii și sufletelor noastre, așa după cum un suveran își imprimă legile sale în regatul său și în sufletul supușilor săi." (Lettres CIV, Tome II).

Din aceste precizări rezultă că toată lupta dusă mai târziu de senzualismul englez al lui *John Locke* a fost superfluă. Descartes prevăzuse obiecțiile și le și răsturnase.

De remarcat e faptul că argumentul ontologic, în sine, provocase mai puține obiecții printre contemporani. Strîngerea matematică a acestuia impresionase. Obiecțiile contemporanilor se îndreptau mai mult către geneza psihologică a ideii de Dumnezeu, decât către evidența logică a necesității acestei existențe. Hobbes, ca și Gassendi, obiectează numai că analogia cu triunghiul duce sau la punerea existenței Ființei Divine pe același plan cu lumea imaginară a figurilor geometrice sau la investirea acestora cu aceeași necesitate a existenței care era reclamată pentru Ființa Divină. La prima obiecție, Descartes repetă ceea ce fixase deja

în Meditația a III-a, că și realitățile geometrice sunt ceva și nu un simplu neant, iar la a doua, răspunde arătând că necesitatea existenței nu decurge din esența nici unei figuri geometrice, ci numai din aceea a Ființei Divine. Din esența unui triunghi nu decurge cu necesitate decât *egalitatea* unghiurilor cu două unghiuri drepte, nu și existența triunghiului, din esența Ființei Divine decurge însă cu necesitate existența Ei.

Cel ce va face însă din argumentul ontologic cartezian ținta atacurilor sale este *Immanuel Kant*, în legătură cu care vom analiza și valoarea critică a probei ontologice carteziene.

CAPITOLUL IV

Criticismul kantian și proba ontologică

Între Kant și Descartes - Predicate logice și predicate reale - Judecăți analitice și judecăți sintetice - Dacă există subiecte necesare - Ideea de Dumnezeu nu poate fi o idee întâmplătoare - Inteligență și rațiune - Ideile ca ficțiuni metodologice - Dubla atitudine a lui Kant față de proba ontologică - Conceptul kantian al existenței - „Noumen” și „Fenomen” - Agnosticismul kantian - Limitele cunoașterii - Artificialitatea limitei dintre rațiune și inteligență - Metafizica cartesiană și cea kantiană.

Kant are față de argumentul ontologic cartezian aproape aceeași atitudine pe care D'Aquino o avusese față de cel anselmian. În „Critica rațiunii pure”, în capitolul special pe care el îl dedică argumentului ontologic³⁰³, cel vizat în primul rând e tocmai Descartes.

Kant face în prealabil distincția între felul predicatelor: sunt predicate *logice*, care nu adaugă nimic sferei subiectului, ci exprimă numai simpla poziție față de subiect, și predicate *reale*, care largesc sfera subiectului, adăugându-i noi determinări. Predicatele logice sunt în genere folosite în judecățile *analitice*, cele reale în judecățile *sintetice*.

³⁰³ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 458, ed. Erdmann, cap: Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes.

Predicatul „a fi”, pus lângă subiect, nu indică o însușire, o calitate a lucrurilor, ci numai o *poziție* a lor, o situație prin cugetare a unui lucru față de un subiect. „A fi”, zice Kant, „nu e un predicat real, adică o noțiune despre ceva care să revină altei noțiuni, ci numai poziția unui lucru, simpla relație între un subiect și un predicat real. E un simplu predicat logic și, ca predicat logic poate servi orice, însuși subiectul poate să-și fie sieși predicat, fără ca prin aceasta să-și adauge vreun plus de determinare, fiindcă, din punct de vedere logic, se face abstracție de orice conținut”³⁰⁴. „Logicește, a fi nu înseamnă decât legătura, *copula* dintre subiect și predicat, fără a se determina cu ceva conținutul subiectului”³⁰⁵.

Particula „este” din orice propoziție, care are drept subiect Ființa Supremă, nu are în acest caz altă semnificație decât indicarea raportului logic dintre două noțiuni diferite, fără a exprima ceva asupra existenței subiectului.

„Propoziția *Dumnezeu este atotputernic* conține două noțiuni, care își au obiectele lor distincte: Dumnezeu și atotputernicia. Particula *este* nu exprimă un predicat real, ci indică numai poziția de relație a unei noțiuni față de cealaltă, deci simpla relație de predicat față de subiect”³⁰⁶.

Și în toate cazurile când avem de-a face cu judecăți *analitice*, acest înțeles revine cuvântului *este*: simplu predicat *logic*, fără vreo determinare a vreuneia dintre cele două noțiuni a căror poziție o indică.

Altfel este însă când avem de-a face cu judecăți *existențiale*, cum ar fi judecata: „Dumnezeu este”, adică *există*.

³⁰⁴ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 462.

³⁰⁵ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 462.

³⁰⁶ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 462.

În cazul acesta cuvântul „este” exprimă o determinare a conținutului subiectului, deci este un predicat *real*. „Căci orice determinare este un predicat real, care se adaugă noțiunii subiectului și îl mărește. În cazul acesta însă ea nu trebuie să cuprindă sfera subiectului”³⁰⁷. Dar atunci nu mai avem de-a face cu judecăți *analitice*, ci cu *judecăți sintetice* și acestea nu mai cad sub *legea contradicției*, cheia oricărei argumentări ontologice. La judecățile sintetice, deci și la aceasta care exprimă afirmarea existenței lui Dumnezeu, trebuie să depășim sfera subiectului, pentru a-i putea introduce noua determinare, conținută în predicat. Căci zice Kant, vizând direct argumentarea carteziană: „Conceptul nostru despre un obiect poate să conțină în sine orice și oricât, trebuie totuși să pășim în afară de el pentru a-i dovedi existența”. „La conceptele despre obiectele materiale, această se face prin raportarea unei experiențe personale la legile empirice ale experienței; pentru obiectele de *pură cugetare* însă, nu este nici un mijloc de a le fixa existența, fiindcă ele nu trebuie cunoscute în chip *empiric*; existența însă aparține întru totul experienței”³⁰⁸.

Și aplicând acest principiu la formularea carteziană, adăugă: „În cazul în care cuget o ființă drept cea mai înaltă realitate, atotperfectă, rămâne totuși deschisă întrebarea *dacă ea există sau nu*. Căci, deși conceptului meu nu-i lipsește nimic din conținutul posibil al unui lucru, îi lipsește totuși ceva din relația mea cu starea de a-l cugeta: cunoașterea acestui lucru să fie posibilă și *aposteriori*”³⁰⁹. „Conceptul despre o ființă atotperfectă poate rămâne însă ca o simplă *idee*, ca un *ide-*

al, pe care rațiunea noastră îl postulează, dar a cărei realitate nu o poate dovedi și nici nu are nevoie să o dovedească; fiindcă atât *ideile* – simple principii regulatoare ale datelor experienței, cât și *idealele* – principii de unitate ale rațiunii, rămân în sfera *transcendenței*, departe de orice realitate”³¹⁰.

Și, ca o încheiere a acestor considerații, Kant conchide: „dacă dovedirea existenței (ființei atotperfecte) pe această cale nu poate fi socotită ca absolut imposibilă, ea rămâne totuși o simplă preocupare, pe care n-o putem real (aposteriori) justifica”³¹¹.

Deci, după teza kantiană, din simplul *concept logic* al unei ființe atotperfecte nu se poate deduce și *existența ei*. Dar această existență nu se poate deduce nici din necesitatea intrinsecă a prezenței mintale a unei ființe atotperfecte, după analogia necesității inerente reprezentărilor matematice. Aici e vizat al doilea element de care se folosește Descartes în construirea argumentului său ontologic.

În Meditația a V-a, Descartes stabilise că, după cum de esența unui triunghi nu se poate separa egalitatea unghiurilor cu două unghiuri drepte, tot așa nu se poate separa de esența Lui Dumnezeu existența Lui. La care Kant replică:

„S-a vorbit întotdeauna despre o ființă absolut necesară și toată truda nu a fost de a se vedea dacă și întrucât un astfel de lucru se poate cugeta, cât mai ales de a i se dovedi existența. O foarte comodă definiție a acestui „absolut necesar” ar fi că el este acel ceva a căruia nonexistență nu se poate cugeta, dar prin această definiție lucrul nu a devenit cu nimic mai clar”³¹².

³⁰⁷ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 462.

³⁰⁸ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 463-464.

³⁰⁹ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 469.

³¹⁰ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 445-446.

³¹¹ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 463-464.

³¹² „Kritik der reinen Vernunft”, p. 459.

„Acest concept construit la *întâmplare* și devenit apoi ceva foarte comun și de la sine înțeles, a căutat să fie lămurit prin diferite exemple, lăsându-se la o parte chestiunea dacă el însuși putea avea vreun înțeles.

S-a făcut caz mai ales de analogiile matematice. Adevărurile geometrice – spre exemplu: Un triunghi are trei unghiuri, sunt ceva absolut necesar; și astfel s-a tot vorbit despre ceva absolut necesar ca despre ceva de la sine înțeles, deși era cu totul în afară de sfera oricărei înțelegeri. Căci toate aceste exemple sunt luate, fără excepție, numai din lumea judecăților și nu din aceea a lucrurilor sau a existențelor. Absoluta necesitate a judecăților însă nu implică și absoluta necesitate a lucrurilor. *Căci absoluta necesitate a unor judecăți constituie numai o necesitate relativă pentru un lucru.* Axioma amintită nu spune că trei unghiuri sunt în chip absolut necesar date, ci sub condiția că, dacă un triunghi este dat (adică există, atunci și cele trei unghiuri ale lui sunt în chip absolut date. Această necesitate logică a avut însă o atât de mare putere de iluzie, încât s-a crezut că și din conceptul, aprioric imaginar, al unei ființe care ar cuprinde în sine și ideea existenței sale, s-ar putea deduce cu necesitate însăși existența sa – după principiul identității, și aceasta fiindcă s-a făurit la *întâmplare* un concept în conținutul căruia s-a introdus însăși nota existenței”³¹³.

³¹³ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 459-460. Am văzut însă că Descartes face și el aceeași remarcă – că judecățile nu impun nici o necesitate lucrurilor – dar că în cazul existenței lui Dumnezeu, necesitatea lucrului însuși, adică percepția clară și distinctă a inseparării dintre existență și esență divină – impune necesitatea sa judecății. De asemenea, conceptul despre o ființă atotperfectă nu e ceva ales la *întâmplare*, ci cea mai clară și mai distinctă dintre ideile înăscute, criteriul însuși al adevărului.

Acest fel de argumentare însă ar conține, după Kant, o întreagă serie de greșeli de natură logică, pe lângă eroarea inițială a „iluziei” în înțelegerea unei existențe „absolut necesare”.

Mai întâi, zice Kant, principiul identității este greșit aplicat aici. Cu el nu se poate în nici un caz dovedi existența sau nonexistența unui lucru. „Fiindcă, dacă suprim predicatul dintr-o propoziție identică și păstrez totuși subiectul, aceasta constituie o contradicție; dar, dacă suprim și subiectul odată cu predicatul, nu mai are loc nici o contrazicere, căci nu mai este nimic care să se poată contrazice. A avea un triunghi și a-i suprima cele trei unghiuri e o contrazicere; însă a suprima și triunghiul și cele trei unghiuri, nu mai constituie nici o contrazicere. Tocmai așa este și în cazul conceptului unei ființe „absolut necesară”. Ridicați existența conceptului și cu el se suprimă și toate atributele lui. De unde dar contrazicerea?

„Dumnezeu este atotputernic”, aceasta este o judecată absolut necesară: atotputernicia nu-i poate fi suprimată atâta vreme cât există un Dumnezeu, adică o ființă infinită, ceea ce este identic cu predicatul *atotputernic*. Dar dacă zic: Dumnezeu nu există, prin aceasta nu am comis nici o contradicție, fiindcă, suprimând subiectul, am suprimat cu el și celelalte determinări cuprinse în predicat și, ca atare, nu mai are loc nici o contradicție.”³¹⁴

Pentru a subzista contradicția, ar trebui să fie subiecte care nu se pot suprima, ceea ce ar însemna că *sunt subiecte absolut necesare*. Însă tocmai aceasta e de demonstrat: că

³¹⁴ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 460.

astfel de subiecte există. În chipul acesta revenim iarăși la aceeași „petitio principii”.

Strict logicește, argumentarea kantiană pare justă, însă, în considerarea termenilor, Kant comite o greșală fundamentală, cel puțin din punctul de vedere al tezei lui Cartesius. Kant consideră ideea de Dumnezeu drept *un concept făurit la întâmplare*: „nach belieben angenommenen Begriff”, ceea ce nu este deloc în conformitate cu ideea de Dumnezeu, a Cărui prezență în sufletul nostru *nu e ceva întâmplător și după bunul nostru plac, ci ni se impune cu necesitate*. Am zice, în terminologia kantiană: „Wenn er nicht gegeben ist, so ist er wohl aufgegeben”, ceea ce afirmă și Descartes despre ideea ființei atotperfecte, care se impune sufletului nostru drept cea mai distinctă și cea mai clară dintre adevărurile înăscute. Aceasta este și deosebirea care există între figurile geometrice, *care pot fi, dar pot și să nu fie* și ideea despre Dumnezeu *care se impune întotdeauna și în chip absolut necesar*. Din această necesitate ideală decurge și necesitatea ei reală.

Această constatare a lui Descartes este cu totul temeinică, și justetea ei este de natură a infirma toată argumentarea kantiană. Ea constituia o serioasă dovadă „*de fapt*”, cum o numește însuși Kant. În combaterea ei, Kant se referea însă nu atât la Descartes, cât mai ales la Leibniz, care, deși utilizase argumentarea carteziană, deduce însă necesitatea existenței Ființei Divine din conceptul „posibilității” nelimitate a acestei existențe. Referindu-se deci mai mult la Leibniz decât la Descartes, Kant replică: „Contra acestor concluzii, în general acceptate, îmi opuneți un caz, pe care o numiți o *dovadă de fapt* că ar fi totuși un concept, *unul singur*, a cărui nonexistență ori suprimare de conținut ar

constitui o contradicție în sine însăși; și acesta este conceptul despre o ființă absolut reală. Ea are, ziceți voi, toată realitatea și sunteți ca atare îndreptățiți să considerați o astfel de ființă ca *posibilă*. În noțiunea absolutei realități este cuprinsă și existența, și, ca atare, existența e cuprinsă în noțiunea posibilității. Suprimând existența unei ființe absolut reale, suprimați și conceptul intrinsec al posibilității ei, ceea ce constituie o contradicție”. Răspund: „Ați comis voi, dintru început, o contradicție, când în noțiunea unui lucru pe care voiți să-l considerați numai ca posibil ați înglobat și ideea existenței sale, indiferent sub care nume”... Căci întreb: *judicata*: „*cutare sau cutare lucru există*” este ea o judecată analitică sau una sintetică? Dacă este analitică, atunci din prezența în minte a unui lucru nu puteți deduce nimic asupra existenței lui reale, căci atunci sau conceptul mintal ar trebui să fie lucrul însuși, sau să-i presupuneți existența ca o posibilitate și din ea să deduceți apoi iarăși existența, ceea ce n-ar fi decât o meschină tautologie... Mărturișiți însă că orice judecată existențială este o judecată sintetică, și în cazul acesta predicatul existenței i se poate suprima fără a constitui o contradicție; căci acest privilegiu aparține numai judecăților analitice, nu și celor sintetice³¹⁵. Deci nici pe această cale a unei realități de fapt, care ar cuprinde în sine predicatul existenței, nu se poate ajunge la dovada unei reale existențe a ființei supreme. „Și astfel, conchide Kant, toată truda și munca depusă cu vestitul argument ontologic – cartesian – în dovedirea existenței unei ființe supreme, din simple noțiuni, a fost zadarnică. Căci a căuta, ca din simple idei, să-ți îmbogățești în chip real cunoștința, ar fi să pro-

³¹⁵ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 461-462.

cedezi la fel cu negustorul care, voind să-și mărească averea, ar adăuga la situația reală a casei câteva zerouri în plus³¹⁶.

Pentru Kant, deci, orice încercare de a dovedi aprioric – deci ontologic – existența lui Dumnezeu constituie în sine o imposibilitate, cum, de altfel, de această imposibilitate se lovește orice încercare teoretică în dovedirea acestei existențe.

În ceea ce privește argumentul ontologic, obiecțiile ridicate de el ar fi în esență următoarele: Argumentarea ontologică e de natură apriorică. Judecățile apriorice sunt de natură *analitică* și-și dețin evidența în baza *principiului contradicției*. Ele nu largesc în nici un chip sfera subiectului, principiul contradicției implicând pe cel al identității.

Judecățile *existențiale* însă sunt de natură *sintetică*. Acestea nu mai beneficiază de stringența principiului contradicției, ci de cel al *experienței*.

Propoziția „Dumnezeu este (sau există)”, fiind o judecată existențială, ea trebuie să-și justifice necesitatea prin date luate din lumea experienței și nu prin apelul făcut la principiul contradicției. Dar datele și limitele experienței nu trec dincolo de limitele contingenței. În consecință, nu se poate vorbi despre „existența” unei ființe absolute.

Păruta eficacitate a argumentării ontologice se reazămă de fapt pe două „iluzii”: una de natură *logică*, născută din confuzia făcută între predicatul *logic*: „este”, care nu exprimă decât o simplă *relație* față de subiect, și predicatul *real* „există”, care largeste sfera subiectului; și a doua, de natură *faptică* sau *psihologică*, născută din credința că ideea de Dumnezeu conține în sine și necesitatea existenței Sale. În primul caz, iluzia dispare, evidențiind caracterul *sintetic*

al oricărei judecăți existențiale, cum e și în cazul existenței lui Dumnezeu, în al doilea caz, analizând „critic” conținutul ideii de Dumnezeu, a cărei necesitate rațională nu implică necesitatea „existenței”, întrucât existența aparține numai experienței și inteligenței, dar nu și rațiunii.

Astfel formulată, critica kantiană ar fi de o perfectă îndreptățire logică, dacă nu ar conține ea însăși *două erori fundamentale*, în chiar considerarea elementelor de bază cu care operează.

Prima eroare privește felul cum Kant concepe *ideea despre o ființă supremă*, care după el ar fi un concept *arbitrar* și *făurit la întâmplare*: „auf das blosser Geratewohl gewagten Begriff”³¹⁷, iar a doua privește felul cum concepe „existența”, pe care el o circumscrie numai sferei experienței sensibile.

Să discutăm valoarea ambelor concepte în însăși lumina kantianismului.

Pentru Descartes am văzut că *ideea dei* era cea mai evidentă și sigură *realitate*; pentru Kant însuși ea constituie „o dovadă de *fapt*” în sprijinul existenței, dovadă pe care el nu o înlătură decât prin tangență, transpunând-o în formula leibniziană a *posibilității*, pentru ca, din contradicțiile logice ale acesteia, să deducă concluzii, socotite valabile, contra realității *de fapt* a ideii de Dumnezeu. Dar chiar și pentru Kant, necesitatea unei ființe absolute nu este ceva întâmplător, ci ceva care se impune: nu numai *practic*, ci și *teoretic*. Practic, în așa măsură, încât, după vestita lui frază, a trebuit să suprimă știința pentru a face loc credinței „ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen”³¹⁸.

³¹⁶ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 464.

³¹⁷ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 459.

³¹⁸ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 30.

Teoretic, tot atât de necesară, fie pentru a stabili prin ea *acea unitate colectivă a experienței față de unitatea distributivă a datelor sensibile ale inteligenței*³¹⁹; fie pentru a înțelegem prin ea însuși conceptul de *existență*, adică de a pune la baza ideii de existență „*acel absolut de care rațiunea noastră are imperios trebuință*”. Căci, de fapt, zice Kant³²⁰, nici nu s-ar fi ajuns la aceste căi (adică la argumentele pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu), „dacă nu ar fi fost cerința rațiunii noastre de a *pune la baza ideii de existență în genere ceva absolut necesar* și dacă rațiunea noastră nu ar fi fost *constrânsă* (deoarece această necesitate trebuia să fie în chip absolut și aprioric sigură de a-și făuri un concept care să-i satisfacă această cerință și a cărei existență să fie aprioric cognoscibilă)”.

Deci noțiunea unei ființe absolute este o *necesitate* pentru rațiunea noastră. Cum poate fi considerată atunci drept ceva arbitrar și întâmplător, „nach dem Belieben angenommen”, sau „auf das blosse Geratewohl gewagten Begriff”?

Știm replica lui Kant: Ea este necesară numai pentru rațiune, dar nu și pentru cunoașterea sensibilă a inteligenței; dar chiar și așa, totuși ea rămâne la fel de necesară și pentru Kant, cum era necesară și pentru Descartes.

Aici însă avem de-a face cu *acea concepție caracteristică a criticismului kantian în privința conceptului „existenței”*. Noțiunea de Dumnezeu, deși necesară, rămâne totuși o *idee a rațiunii* și *ideile* nu au necesitatea de a exista³²¹. „Existența” e redusă numai la formele sensibile de timp, spațiu și

numai în aceste forme posibilă; dincolo de aceste margini, ea nu mai are nici un conținut, nici nu se poate măcar cugeța. Ideile au o simplă întrebuințare *regulativă*, și nu una *constitutivă*. Ele dau o regulă cunoștințelor noastre, dar nu le pot înmulți; ele rămân *deasupra existenței*, în domeniul căreia nici nu intervin. Noțiunea de Dumnezeu, ca ființă absolută și cea mai înaltă, este o *foarte utilă idee*, dar tocmai de aceea, fiindcă este o simplă idee, este cu totul impropriu ca prin mijlocirea ei să se poată determina ceva în raport cu existența³²². *Ideea de Dumnezeu*, ca ființa cea mai înaltă și absolută, e postulată de rațiune drept un concept *limitativ*, ca ultima margine a progresiei regulative a rațiunii în stabilirea unității cunoștințelor și la el trebuie să ne oprim și nu tocmai de la el să începem, cum încearcă nefericitul „argument ontologic”³²³.

Ca un concept limitativ, ideea de Dumnezeu este un *ideal*, adică este conținutul rezumativ al tuturor ideilor regulative și dacă, în loc de *sumă a tuturor ideilor*, vedem în el și *suma tuturor realităților* – acel „ens realissimum” al scolasticii – aceasta nu e decât efectul unui joc dialectic de transpunere a realității care aparține numai unității distributive a inteligenței, dar nu și unității colective a rațiunii³²⁴. Prin aceasta ajungem să ipostaziem simplele concepte raționale, *personificându-le* și atribuindu-le un conținut real, deși „realitatea” este atributul experienței și nu al rațiunii.³²⁵

Ideea de Dumnezeu este deci o simplă *ficțiune*, un principiu gol de orice realitate, privat de orice existență.

³¹⁹ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 453.

³²⁰ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 464-465.

³²¹ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 445.

³²² „Kritik der reinen Vernunft”, p. 464.

³²³ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 465.

³²⁴ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 453.

³²⁵ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 453.

Această concepție a criticismului kantian conține însă o nouă și gravă contradicție. Ideea unei ființe absolute nu este la Kant o idee întâmplătoare și arbitrară, ci *necesar cerută de rațiune* și, printre alte motive, și din acela de a da rațiunii *ultimul temei de existență*, *acel absolut aprioric*, fără de care existența nu se poate suficient cugeta – după cum rezultă aceasta în chip expres din pasajele pe care le-am citat. *Ideile* și, mai ales, *idelurile* sunt însă străine de orice contact cu existența; sunt pe alt plan al cugetării; sunt simple *ficțiuni-idealuri*. Ele nici nu pot fi cugetate în sfera experienței, căreia îi aparține existența, după cum existența nu are nici un conținut, nici un înțeles, când e predicată în legătură cu o idee, cum e ideea unei ființe absolute.

Cum se poate afirma atunci că rațiunea are necesitatea imperioasă de a postula ideea unei ființe absolute tocmai pentru a *întemeia, prin ea, ideea existenței*? Aici nu mai poate fi vorba de un paralogism și nici de un joc dialectic, de acea voită sau fatală înșelare a cugetării, ci *de necesități inerente cugetării noastre*. Pot fi satisfăcute aceste necesități prin simple „ficțiuni” ale jocului dialectic al rațiunii?

Și dacă e just că dintr-o simplă noțiune nu pot deduce nimic asupra existenței ei, este tot așa de just că o simplă idee, fie ea și cea mai înaltă, sau tocmai pentru că e cea mai înaltă, nu poate fi luată *drept temei al înțelegerii existenței*; căci, pentru a vorbi în limbaj kantian, existența nu-și are nici un înțeles în afară de câmpul experienței. O vădită și gravă contrazicere, mai ales când e vorba să se afle *temeiul absolut al existenței*! În lumina acestei concepții, însă, Kant întreprinde critica tuturor încercărilor făcute pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu. Și nu numai a celor încercate până la el, dar a oricărei încercări ce s-ar mai face în această di-

recție! Aceasta constituie o prezumție de natură foarte puțin critică și care se frânge la prima încercare de a-i dovedi valabilitatea.

Kant găsea viciul originar al tuturor probelor pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu – ontologică, cosmologică sau teleologică – în concepția arbitrară despre existență pe care se bazau sistemele raționaliste anterioare. „Era ceva cu totul nenatural și o simplă reeditare a vechiului scolasticism de a voi să deduci dintr-o idee aruncată la întâmplare și existența ei obiectivă”³²⁶ – zice Kant la începutul combaterii argumentului cosmologic³²⁷. Dar este teoria lui asupra experienței și existenței scutită de orice obiecție, și este – conform ei – exclusă orice dovadă a realității ființei absolute? Din simple noțiuni – zice Kant – nu se poate deduce nimic asupra existenței obiective, fie a acelor noțiuni, fie asupra altora „căci pentru obiectele cugetării pure nu există nici un mijloc de a le cunoaște existența – întrucât existența aparține exclusiv experienței – și o existență în afară de câmpul experienței, dacă nu poate fi socotită în mod absolut ca imposibilă, este totuși o supoziție pe care nu o putem dovedi”³²⁸. Prin această afirmație, însă, Kant admite ca posibilă și o experiență în afară de lumea experienței sensibile, chit că ea nu se poate dovedi. Dar asupra faptului dacă o astfel de existență, posibilă și în afară de cercul experienței sensibile, se poate dovedi sau nu, Kant însuși are păreri diferite. După concepția din „Critica rațiunii pure” – nu; după concepția din alte scrieri, da. Kant nu a avut întotdeauna aceeași părere asupra acestui lucru.

³²⁶ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 464.

³²⁷ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 464.

³²⁸ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 464.

În scrierea sa „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes”, apărută în 1763, deci cu 18 ani înainte de apariția „Criticii”, el ține această demonstrație ca posibilă și chiar sub formă ontologică. „Este imposibil – zice Kant în această scriere – să nu existe nimic. Căci prin aceasta s-ar desființa materialul pentru orice posibilitate, deci ar fi negat însuși posibilul; iar ca să fie suprimată și posibilitatea însăși, aceasta este imposibil³²⁹. Deci există ceva în chip absolut: acest ceva este o ființă absolută și unică, deoarece conține în sine ultimul temei real al oricărei posibilități și căreia oricare lucru îi este dependent. Ea este eternă și neschimbabilă și conține în sine cea mai înaltă realitate – este spirit – deci este Dumnezeu”³³⁰. Această argumentare, care nu conține în sine nimic empiric și se sprijină numai pe principiul absolutei necesități, o declară Kant drept absolut apriorică, subliniindu-i superioritatea asupra celorlalte probe, lipsite de stringența logică a acesteia. E drept că și aici Kant respinge valabilitatea argumentării ontologice din formularea lui Anselm și a lui Descartes „fiindcă nu e posibil – zice el – ca din conceptul lui Dumnezeu să se poată deduce existența Lui”. Important însă rămâne faptul că totuși argumentarea ontologică e posibilă și valabilă, cel puțin în forma pe care i-o redă el însuși.

Dar nu numai argumentul ontologic e admis de el, ci și cel cosmologic³³¹, cu ajutorul căruia conchide, de la unitatea empirică a lumii lucrurilor, la existența lui Dumnezeu. Și tot aici găsim formulat și argumentul fizico-teologic, pe care îl

va desfășura apoi în a sa vestită „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels”³³².

E drept că această scriere datează dinaintea perioadei criticiste, când Kant era încă sub influența lui Leibniz și Wolff, ceea ce se și vede din felul cum e construită argumentarea sa, noțiunea „posibilității” fiind punctul de plecare și cheia întregii argumentări.

Dar ceea ce trebuie remarcat e faptul că în această scriere Kant folosește aproape aceleași elemente critice pe care le-a folosit mai târziu în „Critica rațiunii pure” pentru a distruge tocmai argumentul ontologic. Căci și aici Kant stabilește – în prealabil – că existența nu este un predicat real, că lucrurile nu-și adaugă prin existență un predicat în plus și că existența nu e decât o simplă poziție a unui lucru, deosebindu-se prin aceasta de oricare alt predicat; se folosește exact de același exemplu – „Dumnezeu este atotputernic” pentru a deduce aceleași concluzii la care ajunge și în „Critica rațiunii pure” și totuși aceleași elemente, care în scrierea de la 1763 sunt folosite în sprijinul posibilității și valabilității unei dovezi ontologice, devin, în „Critica rațiunii pure”, preambulul imposibilității acestei dovezi, ca și a oricărei alteia. *Deci nu motivele logice sunt acelea care au dus la această schimbare de atitudine, ci motivele metafizice inerente sistemului său. Și aceste motive metafizice le știm. Ele stau la baza sistemului său de teorie a cunoașterii.*

Conform acestui sistem, noi putem cunoaște numai fenomenele, dar nu și lucrurile în sine. Acestea rămân dincolo de lumea experienței și dincolo de marginile posibile ale cunoașterii. Idei, substanțe, spirit, fond sau motiv real și ori-

³²⁹ În formularea acestei argumentări se vede influența lui Leibniz asupra lui Kant.

³³⁰ Citat după Überweg-Heinze, „All. Ghesch.”, op. cit., B, III, p. 224-295.

³³¹ Dr. V. Găină: Studiu citat, p. 659 din revista „Candela” – Cernăuți.

³³² Überweg-Heinze: op. cit., p. 295.

ginar al fiecărui lucru sau a totalității lor, sunt pentru noi *inaccesibile* și *incognoscibile*, legile cugetării și posibilitățile de cunoaștere fiind reduse numai la lumea fenomenelor.

Numai ceea ce apare – φαινόμενον – simțurilor noastre, conform formelor apriorice ale sensibilității – *timp și spațiu* și ale cugetării – *categoriile*, din acest „noumenon” sau „lucru în sine” – faimosul „*Das Ding an sich*” al kantianismului – numai aceasta constituie lumea experienței posibile și poate fi obiect al cunoașterii noastre. Numai în limitele acestui cerc e posibilă și *existența*. Tot ceea ce trece de acest cerc nu mai beneficiază nici de atributul existenței și nici de cel al *obiectivității* sau *realității*. Căci aceasta e partea caracteristică și specifică a kantianismului: „obiectivitatea” obiectelor nu mai este condiționată de obiect însuși, ci de legile noastre de cugetare, potrivit cărora putem construi acel obiect³³³. Dincolo de această limită nici nu mai există „obiecte” – noțiuni constitutive, ci simple *idei*, care nu au nici *existență* și nici *obiectivitate*, ci simplă utilitate logico-sistematică. Tot ceea ce transcede această sferă este *transcendent*, ceea ce echivalează cu *neexistent*, și numai ceea ce rămâne înlăuntrul acestei sfere este obiect al unei cunoștințe *transcendentale* după regulile apriorice ale cunoștinței³³⁴.

Dincolo de această sferă începe lumea rațiunii și a ideilor, care nu au nici o legătură cu „obiectele”, ci numai cu *produsele cugetării*. Între rațiune și lumea obiectelor stă interpusă *inteligența*, care singură are contact direct cu lumea obiectelor, cu lumea lucrurilor.

³³³ Emil Lask: „Logik der Philosophie”, cap. „Die Zweiweltentheorie: Die Gegenständlichkeit der Gegenstände ist eine Kategorie”.

³³⁴ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 59.

De aceea produsele rațiunii, *ideile*, deși tot așa de naturale și necesare ca și categoriile inteligenței, nu au nici un contact direct cu realitatea și nici nu ne pot spune ceva asupra acestei realități. „Rațiunea nu se raportează niciodată direct către obiect, ci numai asupra inteligenței; nu creează deci nici o noțiune despre obiecte, ci numai le ordonează, dându-le acea unitate sistematică de care inteligența nu se ocupă...”³³⁵.

Ideile nu sunt decât simple *ficțiuni* metodologice, utile pentru sistematizarea datelor empirice ale inteligenței, dar totuși *ficțiuni*. „Ideile transcendente nu au nici o valoare constitutivă, în sensul că ele nu exprimă noțiuni despre obiecte; ele nu sunt decât concepte ordonatoare. Cu toate acestea, ele sunt de o *absolută utilitate* regulativă pentru a dirija inteligența către anumite ținte, concentrându-i toate liniile către un anumit punct unitar, care, deși o simplă idee – *focus imaginarius* – și stând dincolo de limita experienței, totuși e foarte utilă pentru a asigura un maximum de unitate pentru un maximum de extindere a datelor furnizate de inteligență”³³⁶. Din acest proces însă se naște acea iluzie, că aceste directive ar porni dintr-un *centru real și obiectiv*, care ar sta dincolo de limitele experienței, iluzie *absolut necesară*, dacă ținem să avem în vedere nu numai lucrurile care ne stau direct sub ochi, ci și acelea care ne stau cu mult mai departe³³⁷. Dar tot așa de *ireală*, dacă ținem seama de legile și limitele existenței.

³³⁵ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 487. E cunoscută deosebirea pe care Kant o face între *inteligență* – Verstand, care cunoaște realitatea prin *categorii*, și *rațiune* – Vernunft, care ordonează produsele inteligenței prin *idei*.

³³⁶ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 482-488.

³³⁷ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 488.

Deci, după Kant, avem două lumi, atât din punct de vedere al existenței (deși aici termenul *existență* apare impropriu pentru descrierea uneia dintre ele, cât și din punct de vedere al cunoașterii: o lume a lucrurilor în sine și o alta a fenomenelor; o lume care poate fi cunoscută și alta care depășește putința oricărei cunoașteri. O lume a *transcendenței* și o alta a *experienței*; o lume a *existențelor* și alta a *ficțiunilor*. Deci o *etajare* pe dublu plan, atât al realității, cât și a cunoștinței sau, mai exact, o *secționare arbitrară a realității după criterii arbitrare ale cunoștinței*.

Căci a împărți sufletul omenesc, care e unul și indivizibil, în două părți absolut inaderente: inteligență și rațiune, și a repartiza uneia un fragment denumit *existență* și alteia alt fragment denumit *transcendență*, fragmente ale uneia și aceleiași realități, în sine una și indivizibilă, înseamnă a lucra după criterii cu totul arbitrare. Fiindcă nu se poate separa existența de transcendență, după cum nu se poate separa „lucrul în sine” de „fenomenul” său, existența unuia reclamând în chip absolut prezența celuilalt. Acest lucru îl recunoaște însuși Kant: „*Lucrul în sine trebuie neapărat cugețat, chiar dacă nu poate fi cunoscut, fiindcă altfel am comite absurditatea de a vorbi despre o aparență – fenomenul – fără a fi și ceva care să apară în fenomen*”³³⁶.

Dar atunci fatal se naște întrebarea: ceea ce în chip necesar trebuie cugetat mai poate fi socotit ca *inexistent*, ca o simplă ficțiune, o simplă *idee* imaginară, impusă doar de cerințele de sistematizare a datelor fenomenale, când aceste date fenomenale nu pot ele însele exista fără realitatea „lucrului în sine”, fără de care „ar fi absurd a le și cugeta”?

Deci măcar aici conceptul existenței fenomenale trebuie depășit în profitul unei existențe *ideale*, dar *reale*, a „lucrurilor în sine”. Și dacă existența nu aparține decât lumii sensibile, fenomenale, atunci conceptul existenței nu se acoperă cu cel al *realității*.

Existența este numai o parte a realității – și anume numai partea sensibilă a ei, adică realitatea cuprinsă în timp și spațiu; dar există și o *realitate suprasensibilă* în afară de timp și spațiu, care revine „lucrurilor în sine”, ceea ce de altfel recunoaște și Kant admitând existența unei lumi inteligibile, suprapusă celei sensibile: „Îndărătul fenomenelor trebuie să acceptăm o lume a „lucrurilor în sine”, o lume invizibilă și inteligibilă, căreia ca inteligență îi aparținem noi înșine”³³⁷. Deci este vorba despre o altă lume invizibilă și suprasensibilă, dar tot așa de de reală ca și lumea sensibilă. Mai mult încă, ei îi revine realitatea în chip primar și necondiționat, pe când realitatea lumii sensibile e condiționată de ea și chiar de un derivat al ei.

Căci am văzut că rațiunea are nevoie de *ideea* acelei „ființe absolute” pentru a-și putea fonda conceptul existenței, după cum lucrurile din lumea experienței au nevoie de „lucrurile în sine” pentru a-și legitima „aparența”. Deci poziția se inversează: nu *ideile*, sau cel puțin, nu toate ideile, sunt funcții și simple concepte metodologice; ci acest concept al *existenței*, redus la lumea sensibilă a experienței, este o *ficțiune logică*, o simplă metodă de a considera realitatea *numai într-o parte a ei*, care parte este detașată apoi din masa originară a realității și mărginită la sfera posibilă a experienței, pentru a corespunde unui anumit concept imprimat cunoștinței.

³³⁶ „Kritik der reinen Vernunft”. Prefața la a doua ediție, p. 28.

³³⁷ Im. Kant: „Grundlegung zur Metaphisik der Sitten”, p. 90.

Căci dacă anumite idei, cum ar fi ideea de gen, specie, unitate, colectivitate etc. sunt simple ficțiuni logice cerute de rațiune pentru nevoile ei de sistematizare, ideea „lucrului în sine” sau cea a unei „ființe absolute”, nu mai sunt simple principii regulative, ci *realități absolute* și constitutive, care condiționează datele constitutive ale inteligenței. În acest punct, cel puțin, teza kantianismului ar trebui modificată: existența aparține rațiunii întâi, și apoi inteligenței.

Concomitent însă cu problema existenței, kantianismul ridică altă obiecție: aceste realități absolute, tocmai pentru că sunt absolute, *nu pot fi cunoscute*. Fiindcă absolutul nu poate fi în nici un caz obiect al cunoașterii. El poate și trebuie să fie cugetat, dar nu poate fi cunoscut. Aici avem de-a face cu *agnosticismul* kantian, consecință fatală a *criticismului* kantian.

Obiecțiile criticismului kantian contra valabilității argumentului ontologic nu pornesc numai din felul în care Kant concepe existența, ci și din felul cum el concepe actul de cunoaștere și din limitele pe care le prescrie putinței noastre de cunoaștere.

În conformitate cu teza din „Critica rațiunii pure”, cunoașterea nu mai este actul de înregistrare și redare exactă a realității. Această concepție a *realismului naiv* sau *transcendent*, după care cunoașterea e o simplă „copie” a realității, e înlocuită de kantianism cu concepția critică³⁴⁰. „Cunoașterea critică” nu mai este o cunoaștere propriu-zisă, ci e un *sistem*, o *arhitectonică* a cunoașterii³⁴¹. Realitatea, pentru a fi

cunoscută, nu se lasă a fi „înregistrată” pur și simplu, ci *trebuie ea însăși construită după formele apriorice* ale cunoașterii: *timp, spațiu și categorii*.

În aceste forme nu apar însă decât „fenomenele”, nu și „lucrurile în sine”. Fenomenele sunt deci singurele care alcătuiesc atât lumea experienței, cât și pe aceea a cunoașterii. Tot ceea ce trece de această lume, chiar dacă e cu necesitate cerut de cugetarea noastră, nu mai poate fi cunoscut, fiindcă depășește formele *posibile de cunoaștere*. Din această *necesitate* a cugetării și *imposibilitate* a cunoașterii, rezultă acele *antinomii* ale cunoașterii, tot atât de indispensabile rațiunii, pe cât sunt de nedezlegabile inteligenței.

Conceptul despre o „ființă absolută” ca și cel al „lucrului în sine”, deși necesare pentru cugetare, depășind însă formele posibile ale cunoașterii, nu pot fi cunoscute. Ele pot fi *postulate* de rațiune, împreună cu alte idei, ca *principii regulative*, în vederea sistematizării datelor experienței, dar atât. Ele nu conțin vreo realitate obiectivă, nici nu aparțin sferei existenței. În tendința ei pentru stabilirea celei mai cuprinzătoare unități, rațiunea poate postula și ideea unei „ființe supreme”, ca un ultim temei de încheiere a tuturor lucrurilor, dar aceasta nu e decât o simplă idee regulativă, o ficțiune logică. Căci nu tot ceea ce cugetă rațiunea, chiar cu necesitate, aparține realității. Spiritul nostru trebuie să cugete ideea de Dumnezeu, căci numai așa își află cugetarea o încheiere naturală. Dar altceva este cugetarea și altceva existența. „Spiritul cugetă așa cum trebuie să cugete, după legile ce-i sunt imanente, realitatea însă e așa cum este. *Nu tot ceea ce cugetă spiritul omenesc trebuie să existe în realitate*. Dacă spiritul omenesc, procedând după legile sale, cugetă

³⁴⁰ Heinrich Rickert: „Gegenstand der Erkenntnis”, precum și în lucrarea mea „Cultură și religie”, p. 60-61.

³⁴¹ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 52.

în chip necesar ideea de Dumnezeu, de aici nu urmează că acesta există și în realitate”³⁴².

Firește, în sensul acestei concepții, nu mai este posibilă cunoașterea ființei absolute a lui Dumnezeu și nici nu poate fi vorba de „existența” ei. Acestea sunt simple „erori” ale vechiului raționalism metafizic, a căror demascare și desființare tocmai le urmărește criticismul kantian, și, în special, „Critica rațiunii pure”. Dar, în realizarea acestui proces, Kant nu face decât să înlocuiască vechile „erori metafizice” cu noile sale „erori critice”. Am văzut aceasta la analiza concepției „critice” despre „realitate” și „existență” și se vede și acum la stabilirea problemei cunoașterii. Căci, dacă între rațiune și realitate nu există nici un raport de corespondență, atunci care este *criteriul adevărului*? „În conformarea conștiințelor noastre cu legile cugetării” – ar fi răspunsul kantianismului. Dar care sunt legile cugetării și ce se înțelege prin *cunoaștere*? „Orice cunoaștere, zice Kant³⁴³, pornește din simțuri, se ridică în inteligență și se termină în rațiune”. Acesta e procesul complet al unei cunoașteri: datele simțurilor, raportate inteligenței și prelucrate de rațiune. Deci în conformarea datelor simțurilor cu legile cugetării: în inteligență și rațiune, trebuie să stea și *criteriul adevărului*. Simplele date ale simțurilor nu conțin în ele nici adevăr, nici eroare, sau, cum zice *Critica rațiunii pure*: „Simțurile nu înșală nicio dată, însă nu prin aceea că ele conțin întotdeauna judecăți corecte, ci prin aceea că ele nu conțin nicicând o judecată. Adevăr sau eroare, trebuie căutate numai în judecăți, adică în raportul dintre obiect și cugetare. Într-o judecată care

corespunde întru totul legilor *inteligenței*, nu poate fi nici o eroare”³⁴⁴.

Deci, după Kant, ceea ce constituie actul de cunoaștere este conformarea datelor simțurilor cu legile inteligenței, cu *eliminarea legilor rațiunii*. Dar se poate elimina aceasta când este vorba de un proces real și complet de cunoaștere? Aici e partea caracteristică a kantianismului în formularea problemei cunoașterii. Am zice chiar *eroarea caracteristică* a sistemului, fiindcă în el nu mai este vorba de conformarea judecăților cu legile *cugetării*, în care inteligență și rațiune formează un tot indivizibil, așa după cum rezultă din însăși concepția kantiană, ci legile cugetării sunt restrânse aici numai la legile inteligenței, și numai confruntarea cu acestea dau adevărul.

Și rațiunea? Conformarea legilor ei nu angajează nici realitatea și nici adevărul, zice Kant. Care e atunci rolul rațiunii – facultatea noastră de cunoaștere prin excelență, chiar „cea mai înaltă formă de cunoaștere” – cum o considera Kant?³⁴⁵

La darea acestui răspuns, Kant însuși se găsește în încurcătură – *in einiger Verlegenheit*³⁴⁶.

Rațiunea conține *principiile* după care se ordonează și sistematizează rezultatele inteligenței – adică judecățile. În interesul acestei sistematizări ea nu e necesar să se conformeze *nici realității*, cu care nu are de altfel nici un contact, *nici adevărului*, peste capul căruia își creează ficțiunile sale,

³⁴² „Kritik der reinen Vernunft”, p. 369-370.

³⁴³ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 272.

³⁴⁶ „Da ich jetzt von dieser obersten Erkenntnisskraft eine Erklärung geben soll, so finde ich mich in einiger Verlegenheit”. „Kritik der reinen Vernunft”, p. 272.

³⁴² Dr. V. Găină: op. cit., p. 569 din revista „Candela” - Cernăuți

³⁴³ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 272.

transcendente dar iminente lumii experienței, depășind însă această experiență, și creând, dincolo de ea, iluzia unei realități. Între aceste iluzii ipostaziate, este și ideea „finte absolute”, care, deși necesar cerută de rațiune în *interesul completării procesului cunoașterii*, rămâne totuși o *simplă iluzie*, punctul amăgitor – *focus imaginarius* – către care converg toate datele experienței noastre. Ea nu conține nici adevăr și nici realitate, fiindcă acestea rămân închise și circumscrise numai lumii sensibile și inteligenței. Creată din necesitatea cunoașterii complete și sistematice a realității, ea însăși trăiește din iluzia: *ca și cum ar fi o realitate*³⁴⁷. Necesară și utilă ca idee, va rămâne de-a pururi, însă, jocul înșelător al rațiunii noastre.

Avem deci două feluri de cunoaștere: una *constitutivă*, construită după legile inteligenței și alta *regulativă*, construită după principiile rațiunii; una, având ca obiect *fenomenele*, alta *ideile*, simple supoziții propedeutice, pentru cugetarea într-un sistem unitar a datelor inteligenței. Aici se vedește tot tragicul în care se zbate kantianismul. „Încurcătura” mărturisită de Kant, față de rolul rațiunii, se proiectează asupra întregului proces de cunoaștere a realității.

Nici una, nici alta din aceste două feluri de cunoaștere nu au vreun contact direct cu *realitatea*, care e situată *îndărătul* acestor fenomene. Căci cunoștințele noastre nu se conduc după legile realității, *nouă inaccesibilă*, ci după cele ale cugetării – iar între una și alta nu este nici o punte de trecere. Deci, în nici un caz noi nu putem cunoaște *realitatea* lucrurilor, ci numai *fenomenalitatea* lor – și aceasta atât cât

îngăduie formele sensibilității și legile inteligenței. Iar acestea îngăduie foarte puțin, realitatea fiind „în afară” de ele. Criticismul kantian devine *agnosticism*, iar idealismul kantian se prefăce în *nihilism* și *acosmism*.

Firește, toate aceste prohibiri ale criticismului trebuie privite prin contiguitatea lor istorică. Ele erau îndreptate în special contra dogmatismului metafizic cartezian, dus la extrem și reprezentat pe vremea lui Kant de „faimosul *Christian Wolff*, cel mai mare dintre toți dogmatistii” – cum îl socotește Kant.

Contra pretențiilor duse la absurd ale metafizicii wolffiene, se ridică în primul rând critica lui Kant. Pentru Wolff, totul era cognoscibil și cunoscut. Filosofia avea cheia oricărei cunoștințe. Realitatea întreagă era deschisă în fața filosofiei – care trata „de omnibus rebus et de quibusdam aliis” – și era „*scientia possibilium quatenus esse possunt*”.

Deci, față de această eronată pretenție de cunoaștere, trebuia întreprinsă critica și înlăturată eroarea. Aceasta e tema din „Critica rațiunii pure”, care nu vrea să fie decât *critica posibilităților noastre de cunoaștere*. „Lucrul în sine”, această realitate metafizică, este și rămâne și pentru Kant o realitate. Însă nu în acceptarea sau negarea acestei realități stătea eroarea metafizicii raționaliste, – ci în *cunoașterea* ei. Realitatea „lucrului în sine” e un fapt dat și pentru idealismul kantian, căci fără ea toată lumea fenomenală devenea o absurditate.

„Lucrul în sine” însă *nu poate fi cunoscut*, ci numai fenomenele sale, chiar dacă în actul de cunoaștere ar fi cuprinsă – într-o formă oarecare – și această realitate. Și aici intervine acea despicare critică a cunoașterii și reducerea ei numai la lumea fenomenală, cheia întregului sistem kantian.

³⁴⁷ Faimosul „*Als ob*” al kantianismului. Instructivă în această privință e cunoscuta scriere a lui H. Waihinger: „*Die Philosophie des Als ob*”.

Căci deși orice act de cunoaștere este unitar și indivizibil, totuși „critic” el trebuie desfăcut în părțile sale componente: de o parte, *inteligenta* cu legile sale, raportată la fenomene și alcătuind lumea experienței posibile, fără nici un contact posibil cu „lucrul în sine”; și pe de altă parte, *rațiunea*, raportată la *inteligentă*, ale cărei date le sistematizează cu ajutorul principiilor și care vizează „lucrul în sine”, însă nu ca o realitate, ci ca o simplă supoziție: faimosul „als ob” al kantianismului.

Orice cunoștință a noastră e condiționată de formele apriorice ale sensibilității – timp și spațiu, și de legile *inteligentei* – categoriile. Toate datele simțurilor noastre sunt supuse acestor forme și legi și din concordanța între ele rezultă *adevărul*. Dar cu aceasta nu s-a terminat actul cunoașterii; el continuă „din acea naturală tendință a spiritului nostru de a depăși granițele fixate de *inteligentă*”³⁴⁸, subordonând datele *inteligentei* acțiunii de prelucrare a *rațiunii*. „*Inteligenta* devine astfel obiect al *rațiunii*, exact așa cum sensibilitatea fusese obiect al *inteligentei*”³⁴⁹. Din acest ultim act al procesului de cunoaștere se nasc *ideile*, care, întrucât nu au fost raportate la „obiecte”, n-au în ele nici *obiectivitate* și nici *adevăr*, ci numai „nasc iluzia că ar exprima *adevărul*”.

O concluzie într-adevăr *stranie*, deși în vederea ei a fost scrisă toată „*Critica rațiunii pure*”. Fiindcă nu se poate frânge în două părți unul și același proces al cugetării și chiar dacă, din motive de analiză, s-ar face o voită separație între ele, nu se poate ca una din părți să fie de altă calitate decât cealaltă, sau partea dedusă să dea rezultate opuse părții din

care a rezultat. Aceasta ar contraveni înseși legii fundamentale a identității. Ceea ce constituie un adevăr în domeniul *inteligentei* nu poate deveni sub aspectul legilor *rațiunii* o *ficțiune*, mai ales când nici nu poate fi considerat drept *eroare*.

Fiindcă altă modalitate nu este, ceva sau e adevăr sau eroare: *Tertium non datur*. După „*Critica rațiunii pure*”, există însă *ideea*, care nu conține adevăr, dar nici eroare, ci este o *iluzie*. Și aceasta, fiindcă s-a anticipat că adevărul e rezervat numai sferei experienței, iar ideile – fruct al *rațiunii* – depășesc această sferă.

De fapt însă, aceasta înseamnă că trebuie să existe adevăr și peste această sferă, și că nu tot ceea ce depășește această sferă trebuie să fie iluzie, sau, ca să ne exprimăm în limbaj kantian: „să pară numai ca și cum ar fi adevăr”.

Le fel stăteau lucrurile și cu cealaltă aserțiune a criticismului, referitoare la „obiectivitatea” ideilor. Principiile *rațiunii*, nevenind în contact cu datele sensibilității, ci numai cu cele ale *inteligentei*, rezultatele ei – ideile, sunt lipsite de caracterul *obiectivității* – sunt: *goale*. Aceasta conform principiului deja stabilit: „*Anschaungen ohne Begriffe sind blind, Gedanken ohne Anschauungen sind leer*”. Căci la această aserțiune se poate răspunde: între *inteligentă* și *rațiune* nu e o mărginire absolută. Dacă a fost posibil un contact între sensibilitate și *inteligentă*, el nu poate fi exclus între sensibilitate și *rațiune*. Cel mult se poate vorbi de o deosebire de grad pe scara idealității și raportul dintre sensibilitate și *rațiune* poate fi socotit mai *redus*, dar nu *exclus*. Conceptele *rațiunii* nu pot fi socotite „de plano” ca lipsite de orice conținut intuitiv. Căci chiar admitând că *rațiunea* nu poate intra în contact decât cu datele *inteligentei*, nu e de admis ca în datele *inteligentei* să nu fi rămas nici o urmă din determi-

³⁴⁸ „*Kritik der reinen Vernunft*”, p. 487.

³⁴⁹ „*Kritik der reinen Vernunft*”, p. 499.

nările sensibilității și, oricât de reduse ar fi aceste urme, ele pot constitui *un motiv de determinare obiectivă*, deci de conținut, și pentru *ideile rațiunii*.

De altfel posibilitatea unui contact nemijlocit între obiecte și rațiune – pe lângă cel mijlocit al inteligenței – rezultă din chiar textele „Criticii rațiunii pure”.

Astfel, după ce în capitolul despre „Caracterul regulativ al ideilor rațiunii pure”, se stabilește că ideile au numai un caracter sistematic și regulativ și nu unul constitutiv, se adaugă: „Rezultă deci că acțiunea sistematică sau de unitate a rațiunii față de diversitatea cunoștințelor inteligenței e un principiu logic, necesar, fie pentru ajutorarea inteligenței, acolo unde ea singură nu ajunge să-și găsească regula, fie pentru a subordona unui singur principiu diferitele reguli ale inteligenței, atât pe cât aceasta este posibil. Dacă însă în însăși natura obiectelor, ca și în cea a inteligenței, ar sta necesitatea către o unitate sistematică și dacă aceasta se poate postula apriori, încât să se poată spune că toate cunoștințele inteligenței, deci și cele empirice, conțin în ele principiuul rațional al unității, acesta ar fi un principiu transcendental al rațiunii, care ar preface caracterul subiectiv și logic de metodă, într-unul *obiectiv necesar*”³⁵⁰. Ceea ce tocmai e cazul – căci, continuă citatul: „Această lege a rațiunii este necesară: fiindcă fără ea n-am avea nici rațiune, fără rațiune n-am avea nici unitatea datelor inteligenței, iar în lipsa acestora, nici un criteriu suficient pentru adevărurile empirice; și în fața acestor perspective, trebuie să admitem unitatea sistematică a naturii drept ceva obiectiv valabil și necesar”³⁵¹.

³⁵⁰ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 490.

³⁵¹ „Kritik der reinen Vernunft”, p. 491-492.

Deci obiectele³⁵² însele conțin în ele principii ale rațiunii și de „obiectivitatea” acestor principii atârână atât rezultatele inteligenței, cât și orice adevăr empiric. Separația bruscă pe care Kant o introduce între inteligență și rațiune este cu totul arbitrară și nejustificată. Ea a și stârnit de altfel și cele mai îndreptățite critici nu numai din partea adversarilor săi, dar chiar și din partea celor mai fervenți partizani³⁵³. Kant se credea obligat să o facă din tendința de a degaja sfera „strict științifică” a cunoștințelor de orice ingredient metafizic al vechii filosofii. Tributar al mecanismului matematic newtonian, de sub a cărui influență nu a scăpat nici în „Critica rațiunii pure”, influență concentrată în cunoscutu-i dicton „că în oricare disciplină se cuprinde doar atâta știință câtă matematică conține”, Kant comite grava eroare, cum am văzut că o caracterizează și Paul Deussen, de a separa rațiunea de inteligență, pentru a pune pe seama celei dintâi problemele metafizice, pe care, deși imanente realității și necesare cunoașterii, credea că nu le poate plasa în sfera rezervată inteligenței. Fiindcă, oricât vroia Kant să curețe terenul cu-

³⁵² Prin „obiect” în sens kantian nu se înțeleg lucrurile situate în afară de sfera subiectului, ci doar forma logică sub care lucrul este accesibil cunoașterii noastre.

³⁵³ Citez, între altele, obiecțiile făcute de cunoscutul filosof kantian Paul Deussen – în a sa „Allgemeine Geschichte der Philosophie”, B. II 3: „Indem Kant als apriorische Formen dem Vermögen der Sinnlichkeit Raum und Zeit, dem Schliessens, dem Verstande Kausalität und Substantialität zuweist, hingegen für das Vermögen des Schliessens, als wäre es von dem des Urteilens wesentlich verschieden, die Vernunft, als ein ganz neues Vermögen aufstellt, begeht er den schweren Fehler wiederholt zusammengehöriges aneinanderzureissen und Nichtzusammengehöriges zu verbinden”, p. 209. Și tot Deussen, la p. 238: „Indem Kant in völlig unannehmbarer Weise das Vermögen des Schliessens trennt, und ersteres als Verstand, letzteres als Vernunft bezeichnet...”

noaşterii de aceste probleme ale vechii metafizici, de la realitatea şi evidenţa lor nu se poate sustrage. Şi, deşi socotite ca inaccesibile cunoaşterii, ele se impuneau totuşi ca *probleme ale cugetării* – „Die zwar nicht gegeben, denoch aufgegeben sind”. Dezlegarea posibilă a acestei tragice antinonii, Kant nu o găseşte decât în „sfârtecarea celor *organic unite*”, cum se exprimă *Deussen*, atribuind raţionamentului ceea ce refuză judecării, circumscriind pe una inteligenţei şi pe una raţiunii, ca şi cum aceste două funcţii ale spiritului nostru ar fi două acţiuni opuse şi nu două funcţii – dacă nu identice, în orice caz omogene.

Dar, chiar dacă am pune pe seama raţiunii o activitate funcţională alta decât cea a inteligenţei, *ideile*, rezultat al raţiunii, nu pot *schimba* până la *ficţiune* realităţile inteligenţei, pe care raţiunea le prelucrează spre a le *sistematiza*, dar nu pentru a le *anula*. Căci chiar dacă am atribui raţiunii funcţia metodologică de a sistematiza cunoştinţele noastre, nu toate *ideile* sunt de natură pur logico-formală. Sunt *idei* absolut necesare, aparţinând însăşi naturii lucrurilor – cum am văzut că recunoaşte şi Kant; şi fără de care „nici lucrurile, nici adevărurile empirice, nici lumea nu poate fi cugetată”. Şi ceea ce este eliminat pe uşa inteligenţei se întoarce iarăşi pe fereastra raţiunii, nu ca himeră, ci ca realitate, care nu va dispărea, atât cât va fi o cugetare omenească, creând acele veşnic chinuitoare *antinonii* care, după „Critica raţiunii pure”, sunt sortite să rămână în veci nedezlegabile. Între aceste antinomii, a IV-a este cea cauzată de ideea unei „Fiinţe absolute, Care e cauza tuturor lucrurilor”, a cărei teză, deşi perfect demonstrabilă în afară de marginile experienţei, totuşi, întrucât depăşeşte cercul acestei experienţe, e condamnată a rămâne în afară de cercul cunoaş-

terii, şi deci în afara existenţei şi a adevărului; simplă iluzie fără conţinut, cu toată necesitatea postularii ei de către cugetarea noastră. Sunt urmări crude ale tiraniei de sistem, urmări de care Kant însuşi s-a lovit, încât a trebuit să abandoneze întreg terenul teoretic, intrând în cel practic, pentru a satisface cerinţele inevitabile ale cugetării. De aici şi patosul care se desprinde din spusele lui: „A trebuit să suprim ştiinţa pentru a face loc credinţei”, creând în lumea realităţilor practice ceea ce credea că-i este interzis ca realitate teoretică.

Dar şi prin aceasta Kant nu face decât să deschidă o *nouă dualitate*, acolo unde spiritul omenesc se simţea şi se ştia de o *indestructibilă unitate*. Fiindcă, fie în actul credinţei, fie în cel al ştiinţei, sufletul nostru se ştie în întregime angajat şi nu fragmentat în serii şi etape, ca o cutie magică cu două funduri, în care prezenţa unuia aduce escamotarea altuia.

Dar acestea toate nu erau decât urmări inevitabile ale acelei fundamentale erori pe care am sesizat-o: separarea „lucrului în sine” de fenomenele sale, separare dusă până la *tăgada realităţii în avantajul aparenţei*. De la vechii *eleaşi*, care, şi ei, sfâşiau în două aceeaşi unitate, dar care, îndrăzneţi, statorniceau *atotputernicia ideii ca singură realitate* şi până la austerul circumspect din Königsberg, care cu atâtea reticenţe şi aparat critic diseacă aceeaşi realitate pentru a o reduce la simpla fenomenalitate, deasupra căreia *ideile* nu sunt decât biete iluzii înşelătoare, ce îndelung drum am străbătut şi cu ce infime rezultate pentru cugetarea filosofică. *Umbrele* lui Platon apar şi mai fantastic proiectate pe fondul „Criticii raţiunii pure” decât cum apăreau pe fondul miticei peşteri din „Republica” marelui idealist atenian³⁵⁴.

³⁵⁴ În cartea a VII-a din „Republica” Platon descrie următorul tablou pentru a învedera raportul dintre „fenomene” şi „lucrurile în sine” – ideile:

Bietul om tot încătușat rămâne, Kant strângându-i doar mai bine cătușele limitelor infrangibile ale experienței și cunoașterii și ținându-l, spectator neputincios, în fața miracolului chinuitor al acelor „antinomii” fatale și nedezlegabile!

Prin acest fel de a pune problema criticismul kantian înseamnă negarea oricărei metafizici prezente sau viitoare. Aceasta o și spune Kant în „Prolegomenele” sale: din momentul apariției „Criticii rațiunii pure”, „toți filosofi sunt în mod solemn suspendați din funcția lor”. O metafizică viitoare, care ar vrea să se înfățișeze ca știință, nu mai e posibilă, fiindcă natura problemelor care cad în sfera ei: existența lui Dumnezeu, originea lumii, substanța sufletului, libertatea morală, sunt probleme rău puse și inexistente pentru posibilitatea noastră de cunoaștere teoretică. Ele aparțin „rațiunii practice” – deci cerințelor și atitudinilor voinței și vieții.

„Închipuiește-ți, zise Socrateș, pe oameni ca pe niște prizonieri puși într-o peșteră subterană și prinși în lanțuri, așa ca nici să nu se poată ridica, nici să-și întoarcă capul, ci să fie siliți a privi numai pe peretele din fundul peșterii, care le stă în față. Închipuiește-ți acum că în spatele acestor prizonieri ar arde o lumină și că între această lumină și spatele prizonierilor se perindă tot felul de obiecte. Prizonierii nu vor putea vedea nici lumina, nici lucrurile care se poartă între spatele lor și lumină și nici pe ei înșiși, ci vor putea vedea numai umbrele lucrurilor care se reflectă pe peretele peșterii ce le stă în față”. Tălcuirea acestei imagini, în sens platonian, este: Lumina care strălucește este ideea supremă a binelui – Dumnezeu. Lucrurile care trec în fața ei și prin spatele prizonierilor sunt *ideile* sau esența lucrurilor sau „lucrurile în sine” ale kantianismului. Umbrele reflectate pe fundul peșterii sunt lucrurile individuale care, deși simple umbre, sunt luate de oameni drept lucruri reale. În sens kantian – acestea ar fi fenomenele. Dar ce deosebire între concepția platoniană și cea kantiană, deși Kant crede că reprezintă același punct de vedere ca și Platon! Deosebirea este fundamentală: ceea ce Platon ia drept fanteze, Kant le socotește *realități*, iar ceea ce la Platon sunt singurele realități – ideile, la Kant devin iluzii, fanteze proiectate de dincolo de sfera oricărei existențe posibile.

Sub acest raport, critica kantiană a folosit mai mult științelor pozitive decât celor filosofice. Ea a degajat terenul preocupărilor strict științifice de toate problemele metafizice, care-i complicau în chip inutil cercetările. Indirect, ea a folosit și filosofiei, ca și teologiei „dezgustând pe cea dintâi de toată vorbăria dogmatică”³⁵⁵ și eliberând-o pe cea de-a doua de sprijinul „deocheat și dăunător al speculațiilor metafizice”³⁵⁶. Kant socotește că metafizica totuși poate privi această situație pe care i-a rezervat-o el drept „o rară fericire” – *ein seltenes Glück*³⁵⁷. Ciudată fericire e aceea de a-și abandona propriul domeniu – și a căuta în lumea „rațiunii practice” dezlegarea chinuitoarelor probleme sesizate și frământate de rațiunea teoretică.

Dar ce complicată și plină de contradicții apare toată această întreprindere kantiană, față de cugetarea clară și precisă a lui Descartes, la care evidența era criteriul adevărului și adevărul singura garanție a realității!

Acesta era însă un *realism naiv* sau *transcendent*, cum îl numește Kant, în analiza celui de-al patrulea paralogism, care consideră timpul și spațiul ca realități în sine și căruia Kant îi opune *realismul său critic sau empiric* bază a *idealismului său transcendent*.

Avem deci două puncte de vedere deosebite, două sisteme opuse, și unul și altul pornind de la anumite *preconcepții* metafizice, de care nici idealismul transcendent al lui Kant nu e scutit. Critica exercitată de un sistem asupra altuia e însă numai în acea măsură valabilă, în care bazele lor metafizice pot fi supuse acestei critici. Aceste baze sunt în

³⁵⁵ *Im. Kant: „Prolegomena”* – tr. Antoniadă, p. 178.

³⁵⁶ *Im. Kant: „Prolegomena”* – tr. Antoniadă, p. 203.

³⁵⁷ „Kritik der reinen Vernunft: Vorrede”, p. 27.

afară de orice critică, deoarece ele sunt socotite ca *aprioric* date în fiecare sistem și a le critica ar însemna să le înlocuiești doar pe unele cu altele, deci să renunți la unul din sisteme în avantajul celuilalt. Procedeu însă n-ar fi deloc „critic”. Deși Kant spune în prefață și repetă mereu în „Critica rațiunii pure” că el *nici nu vrea să creeze un sistem, ci doar o metodă*, totuși el creează un sistem – cel al *idealismului transcendent*, pe care-l opune *idealismului realist* sau *transcendent* al cartezianismului, care era și al întregii filosofii anterioare lui Kant, așa cum îl găsim la Spinoza, Leibniz sau Wolff. Și, ca orice sistem, și sistemul idealist kantian își creează *aprioric* noțiunile sale fundamentale, care-i sunt și punctele de plecare. Între idealismul kantian și cel cartezian există însă o fundamentală deosebire *metafizică*: Idealismul transcendent *separă* „lucrurile” de fenomenele sale reale, creând, pe seama acestora, o lume aparte, singura căreia îi revine existența, pe când idealismul transcendent cartezian *deduce* dintr-o existență absolută lucruri și fenomene cărora le revine o existență contingentă și relativă. Din punctul de vedere al idealismului transcendent, idei, substanțe sau monade pot fi goale de orice conținut, dar nu pot fi private de un singur arbitru – *acela al existenței lor*. Căci doar din această problemă a existenței, din aflarea și stabilirea a „ceea ce există în chip absolut”, „a ceea ce există și nu poate fi cugetat decât ca existând”, acel „*εἶναι εἰναι*” al eleaților, al lui Platon sau al lui Aristotel a luat naștere *idealismul*. Din această realitate sau existență absolută derivă realitățile finite, existența contingentă, ca o trecere firească și necesară din lumea *ideală* în lumea *fenomenală*. *Fenomenală* și nu *reală*. Căci în sensul idealismului *clasic*, același la Platon, Anselm sau Descartes – și de drept nici nu există un

altul – *reală e ideea și nu fenomenul*. Aceasta e teza fundamentală a idealismului transcendent sau realist. Altceva e însă dacă se identifică realitatea cu lumea fenomenală. Aceasta e teza realismului empiric sau a idealismului transcendent kantian, direct opusă tezei idealismului transcendent al lui Platon, Descartes, Spinoza sau Leibniz. Argumentul ontologic e nu numai posibil, dar în chip logic accesibil și propriu acestei concepții, la Descartes, ca și la Spinoza sau Leibniz. De aceea el va fi adoptat și apărut de toți: cu rigiditatea consecvenței matematice de Spinoza, sau cu mobilitatea eclectică de Leibniz, pentru ca, sub forma suficienței plate a lui Christian Wolff, să i se creeze acea ambianță defavorabilă, contemporană lui Kant și care explică, într-o anumită măsură, atitudinea ostilă a autorului „Criticii” nu numai față de proba ontologică, dar față de orice încercare demonstrativă în sprijinul dovedirii existenței lui Dumnezeu.

CAPITOLUL V

Argumentul ontologic la Spinoza

Kant și Spinoza - Descartes și Spinoza - Paternitatea metodei geometrice în demonstrația filosofică - „Etica” lui Spinoza - Proba ontologică a Eticii - Metafizica lui Spinoza - Panteism și ateism la Spinoza - Doctrina spinozistă în lumina contemporanilor și modernilor - Valoarea reală a probei ontologice spinoziste.

În Spinoza argumentul ontologic pare a avea unul dintre cei mai străluciți reprezentanți ai săi. Am zis „pare”, fiindcă problema e discutabilă, cum foarte discutabilă a fost, și este încă, valoarea și sensul întregii doctrine legate de omul, care, și ca om și ca filosof, a fost foarte inegal și foarte contradictoriu prețuit³⁵⁸.

³⁵⁸ Baruch de Spinoza – sau cu numele latinizat Benedictus de Spinoza – s-a născut în Amsterdam la 1632 și a murit la Haga în 1677. Fiu al unei modeste familii evreiești, particula „de” nu reprezintă vreun titlu de noblete, ci indică doar locul de origine al familiei sale, orașul Spinoza din Portugalia, pe care părinții lui l-au părăsit pentru a se muta în Olanda. Înclinat de timpuriu către studiu, tânărul Baruch este inițiat în studiile limbii și literaturii ebraice, din care îl preocupă nu numai Legea și Talmudul, ci chiar și Cabală. Dezgustat și decepționat însă de ele, se îndreaptă spre filosofia lui Descartes, al cărui adept credincios devine și pe ale cărui principii își creează apoi propriul său sistem

„Tipul ideal al filosofului” pentru generația de azi, cum îl caracterizează H. Bergson cu prilejul împlinirii a 250 de ani de la moartea lui, a fost pentru contemporani *un ignorant*. Mai mult încă: *un disprețuit*. Crescut și format sub influența filosofiei lui Descartes, a desfigurat doar ideile fundamentale ale sistemului acestuia, propagând în chip deghizat ateismul și materialismul.

De această ambianță a epocii nu a scăpat firește nici Kant, care în critica pe care o face raționalismului în genere și celui cartezian în special, nici nu pomenește de Spinoza. Nici măcar atunci când se ocupă de valoarea probei ontologice pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu și când autorul „Eticii” se impune a fi citat. A presupune că autorul „Criticii

de cugetare, care, spre deosebire de dualismul spiritualist al lui Descartes, e acel al unui monism aproape materialist. Excluz însă din sânul comunității mozaice din cauza ateismului său, a dus o viață retrasă, dedicându-se studiilor filosofice și câștigându-și modestele mijloace de existență din șlefuitul sticlelor, meșteșug pe care l-a practicat aproape toată viața. Din relațiile sale cu anumite cercuri protestante nu se poate deduce intenția ce ar fi avut-o de a trece la creștinism și nici măcar că, în interiorul său, ar fi fost adept al creștinismului. Ruptura cu iudaismul a fost, de fapt, ruptura cu oricare religie. Prima sa scriere publicată a fost o expunere a filosofiei carteziene, rezultat al lecțiilor predate de el în particular, expunere care poartă titlul: „Principia philosophiae cartesianae more geometrico demonstratae”. Metoda geometrică folosită aici, și care de altfel e împrumutată de la Descartes, va fi aceea care va face mai târziu faima lui Spinoza. După alte două scrieri mai mici publică în 1670: „Tractatus theologico-politicus”, scriere în care Spinoza pledează pentru dreptul absolutei libertăți în materie de cugetare. Cartea a stârnit o enormă indignare între contemporani, mai ales prin felul degajat și sarcastic în care erau tratate problemele teologice și, deși publicată sub anonim, Spinoza a fost repede identificat și învinuit de ateism și a pierdut pe mulți dintre prietenii pe care îi mai avea. De aceea, când a încercat să găsească un editor pentru o nouă operă, care era și opera capitală a activității sale – „Ethica” – tipărirea l-a fost refuzată. De aceea Ethica nu a mai fi putut fi publicată decât după

raționii pure” nu cunoștea Etica lui Spinoza e greu de admis. O ignora însă pur și simplu. De aceea și evită a o cita, preferând, când era cazul, a se îndrepta fie direct la sursă, deci la Descartes, fie la alți reprezentanți ai raționalismului, precum Christian Wolff sau Leibniz. Către Descartes se îndreaptă Kant și atunci când pune în discuție metoda și analogiile geometrice utilizate în sprijinul dovedirii existenței unei Ființe absolute, deși, cel puțin aici, numele și opera lui Spinoza nu puteau fi, fără o anumită intenție, ignorate. Fiindcă tocmai utilizarea metodei geometrice făcuse faima și originalitatea lui Spinoza, și de ea erau legate numele și opera sa.

moartea sa. Cu toată atmosfera defavorabilă pe care și-o crease Spinoza, nu a fost lipsit, chiar în timpul vieții sale, de puternici sprijinitori și prețuitori. Unul dintre aceștia – Prințul Ludovic de Baden – i-a oferit chiar catedra de filosofie de la Universitatea din Heidelberg, pe care Spinoza a refuzat-o, preferând viața sa de retragere și deplină libertate. Spinoza a avut însă mulți și redutabili adversari. Este socotit drept unul dintre cei trei mari impostori ai cugetării filosofice, alături de Herbert de Cherbury, întemeietorul deismului englez, și Thomas Hobbes, întemeietorul utilitarismului etic și socotit între ei cel mai periculos, cum îl prezintă Christian Kortholt în scrierea pamflet, cu mult răsunet în timpul său „De tribus impostoribus”, ateismul și materialismul său repugnă până și unui sceptic ca Pierre Bayle, care vede în el pe ateul sistematic, iar sistemul său îl socoate „cea mai monstruasă ipoteză ce se poate imagina, cea mai absurdă și mai diametral opusă celor mai evidente noțiuni ale spiritului nostru”. Tratat și socotit ca un „stărv de câine” după moarte, după cum sună dura expresie a lui Lessing, mai bine de un secol, timpurile mai noi i-au adus cea mai completă reabilitare, care a mers până la exagerările entuziaste ale lui Schleiermacher, care vede în osânditul ateu de altădată „pe sfântul martir fără discipoli și fără patrie”. Firește, în aceste aprecieri se exagerează de către admiratorii săi de azi, după cum se exagera de către detractorii de ieri. Dar, fără a căuta să facem din Spinoza „un sfânt”, cum cerea Schleiermacher, și nici măcar „un pasionat căutător de Dumnezeu”, cum crede Windelband, și fără a face din el un „convins adept al spiritismului”, opera rămâne înfățișând una dintre cele mai impresionante pagini din istoria cugetării omenești.

Și totuși Kant avea, în fond, dreptate, preferând *originalul*, deci pe Descartes și nu *copiia* și deci pe Spinoza. Căci influența lui Descartes asupra lui Spinoza a fost covârșitoare și categorică, indiferent de ce a adus sau a schimbat Spinoza prin elementele originale specifice cugetării sale. Această influență nu se referă numai la ideile fundamentale din Etică, precum substanță, modi, atribute, care sunt în esență aceleași ca în „Meditații” și „Principii”, ci și la metoda în care aceste idei sunt redată, demonstrate și puse în sistem.

E vorba de acea vestită „*Demonstratio more geometrico*” în care se prezintă „Etica” și care a făcut faima și originalitatea lui Spinoza. Căci chiar această metodă nu-i aparține. Ea a fost inițiată și utilizată întâia oară de Descartes și de la el luată de Spinoza. Descartes o folosește cu ocazia răspunsurilor pe care le dă în apărarea „Meditațiilor” sale. Între acestea se găsește unul care poartă titlul caracteristic: „*Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probandem more geometrico despositae*”, și cuprinde exact aceleași: *Definitiones, Postulata, Axiomata et Propositiones* ca și în Etica lui Spinoza „ordine geometrico demonstrata”³⁵⁹.

De altfel însuși Spinoza nu în Etică utilizează pentru prima dată această metodă, ci într-o scurtă expunere asupra doctrinei carteziene, care e intitulată *Renati Des Cartes principiorum philosophiae cartesianae pars I et II more geometrico demonstratae*. Sursa și paternitatea cartesiană a acestei metode este deci evidentă³⁶⁰.

³⁵⁹ Descartes – Oeuvres – Tome IX. Ed. Leopold Cerf. – Paris, p. 124.

³⁶⁰ Spinoza: „Etica”, ed. Garnier, text francez și latin, p. 2 „Notice sur l’Ethique” de Ch. Appuhn.

Ceea ce constituie totuși meritul și originalitatea lui Spinoza este „consecvența și rigiditatea cu care el utilizează această metodă și în care a transpus și construit întregul sistem al *Eticii*”,³⁶¹ opera sa de căpetenie. Partea întâi a „*Eticii*”³⁶² se ocupă de esența și existența lui Dumnezeu și aici se găsește și proba sa ontologică, de care ne vom ocupa în special.

Procedeul folosit de Spinoza în expunerea „*Eticii*” e cel strict geometric – „ordine geometrico” – cum îl definește el însuși. Întâi sunt stabilite o serie de opt *definiții*, care cuprind noțiunile fundamentale, pe care se sprijină întreg sistemul și cu care urmează a se opera.

Lor li se adaugă o serie de 7 *axiome*, adevăruri nedemonstrabile, socotite ca evidente prin ele însele. Din acestea urmează apoi *teoremele* sau *propozițiile*, a căror demonstrare e făcută pe baza celor stabilite în propoziții și axiome. Teoremele își au la rândul lor *corolarele* și *scoliile* lor, ca în orice demonstrare geometrică. Admise odată definițiile și axiomele, totul trebuie admis, fiindcă întreaga demonstrație este riguroasă și constrângătoare.

Același procedeu e folosit și pentru formularea și fundarea argumentului ontologic. De altfel, prima parte a „*Eticii*” nu este în genere decât o variantă a tezei carteziene despre Dumnezeu așa cum o găsim în prima parte a „*Principiilor*”. Acel „*Deus sive substantia*” este aproape același la amândoi.

Deosebirile intervin în felul cum sunt concepute și formulate „atributele” și „modurile” substanței.

Prima definiție e cea vestită „*causa sui*”, cheia întregului sistem spinozist ca și a argumentării sale ontologice. „*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id cuius natura non potest concipi nisi existens.*” Prin „cauza sieși” înțeleg acel ceva a cărui esență implică existența sau a cărui natură nu poate fi concepută decât ca existând.³⁶³

A doua definiție privește *limitarea* substanței finite: „*Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest*”. Se numește „finit în felul său” ceea ce poate fi mărginit printr-un alt lucru de aceeași natură ca și el. Exemplu: Un corp poate fi limitat de un alt corp și o cugetare de altă cugetare; dar un corp nu poate fi limitat de o cugetare și nici cugetarea de un corp.³⁶⁴

A treia definiție e aceea a *substanței*: „*Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id cuius conceptus non indiget conceptus alterius rei a quo formari debeat*”. Prin substanță înțeleg acel ceva care este în sine și se concepe prin sine, adică al cărei concept nu are nevoie de conceptul altui lucru de la care să se formeze.³⁶⁵

A patra și a cincea definiție se referă la *atributele* și *modurile* substanței și au următoarea formulare: „*Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens.*” Prin atribut înțeleg ceea ce intelectul concepe din substanță ca formând esența acea-

³⁶¹ W. Windelband, „Präludien B. I.: Zum Gedächtniss Spinosas”, p. 102.

³⁶² Titlul original al „*Eticii*” este „*Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quique partes distincta, in quibus agitur: I. De Deo. II. De natura et origine mentis. III. De origine et natura affectum. IV. De servitute humana seu de affectum viribus. V. De potentia intellectus seu de libertate humana*”. Citările textului latin sunt făcute după „*Ethica*”, ed. Garnier, unde este redat și textul latin.

³⁶³ Spinoza: „*Ethica*” – „*Pars prima: Definitiones*”, p. 21, ed. Garnier.

³⁶⁴ Spinoza: „*Ethica*” – „*Pars prima: Definitiones*”, p. 21, ed. Garnier.

³⁶⁵ Spinoza: „*Ethica*” – „*Pars prima: Definitiones*”, p. 22, ed. Garnier.

teia. „Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est per quod etiam concipitur.” Prin mod înțeleg modificările substanței sau ceea ce este în altceva prin care se și concepe.³⁶⁶

A șasea definiție e aceea a noțiunii de Dumnezeu: „*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.*” Prin Dumnezeu înțeleg ființa absolut infinită, adică substanța care constă din infinite atribute, fiecare din ele exprimând o esență infinită și eternă.³⁶⁷ Definiția a VII-a cuprinde conceptul despre libertate, definită ca expresia necesității naturii interne a unui lucru: „*Ea res libera dicitur quae ex sola suae naturae existit et a se sola ad agendum determinatur.*” Se numește liber tot ceea ce există în virtutea singurei necesități a naturii sale și se determină la acțiune numai prin sine însuși.³⁶⁸

Și în sfârșit a VIII-a definiție, cea despre eternitate, identificată cu existența, ca decurgând în chip necesar din definiția ființei eterne: „*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.*” Prin eternitate înțeleg existența însăși, întrucât este concepută ca urmând în chip necesar din însăși definiția unei ființe eterne.³⁶⁹

Stabilite aceste 8 definiții, urmează cele 7 axiome. Ele au următorul conținut. Cea dintâi: tot ce există, există sau în sine, sau în altceva. „*Omnia quae sunt, vel in se, vel in alio sunt.*” A doua: ceea ce nu poate fi conceput prin altceva,

trebuie să fie conceput prin sine. „*Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.*” A treia: dintr-o cauză determinată dată, urmează în chip necesar un efect și invers dacă cauza determinată nu-i dată este imposibil să urmeze un efect. „*Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla datur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur.*” A patra: cunoașterea efectului depinde și implică cunoașterea cauzei. „*Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eadem involvit.*” A cincea: lucrurile care n-au nimic în comun între ele nici nu se pot cunoaște unele pe altele, adică: conceptul uneia nu-l implică pe al alteia. „*Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.*” A șasea: o idee adevărată trebuie să convină cu obiectul ei. „*Idea vera debet cum suo ideato convenire.*” Și, în sfârșit, a șaptea axiomă: esența oricărui lucru care poate fi conceput ca neexistând nu implică existența. „*Quicquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.*”³⁷⁰

Din aceste definiții și axiome urmează în chip necesar o serie de teoreme. Dintre aceste teoreme întâia stabilește că: „substanța este anterioară modurilor ei”. Aceasta rezultă din definiția a 3-a și a 5-a. A doua că: „două substanțe cu atribute diferite nu au nimic comun între ele”, aceasta conform definiției a treia. Din teorema a doua rezultă a treia teoremă: „dacă substanțele n-au nimic comun între ele, nici nu se pot cauza între ele”, aceasta conform axiomei a 5-a și a 4-a. A patra teoremă: „lucrurile se deosebesc între ele, fie prin diversitatea atributelor substanței, fie prin aceea a modi-

³⁶⁶ Spinoza: „Ethica”, ed.cit., p.22

³⁶⁷ Spinoza: „Ethica”, ed.cit., p.22

³⁶⁸ Spinoza: „Ethica”, ed.cit., p.23

³⁶⁹ Spinoza: „Ethica”, ed.cit., p.23

³⁷⁰ Spinoza: „Ethica”, ed.cit., p.24

ficărilor ei", aceasta conform axiomei 1 și 4 și definițiilor 3 și 5. Ca urmare, a cincea teoremă stabilește că: „În natură nu pot exista două sau mai multe substanțe de aceeași esență sau atribut", aceasta conform teoremei 1 și 4 și definiției 3 și 6. Ca urmare a acestei teoreme ca și celei de-a treia rezultă, ca o a șasea teoremă, că „o substanță nu poate fi produsă de altă substanță". Adevărul acestei teoreme rezultă din teorema a cincea, care stabilește că în natură nu pot exista două substanțe cu același atribut și nici nu pot să aibă ceva în comun între ele – teorema a doua – și deci, după teorema a treia, nici nu pot să-și fie una cauza alteia, sau una produsul alteia.

Teorema a șaptea stabilește că „naturii substanței îi aparține existența", acestea conform teoremei a șasea, după care o substanță nu poate fi produsă de altă substanță și că ea nu poate să-și aibă cauza decât în sine însăși; și atunci, după definiția întâi, esența sa implică existența, ea neputând fi concepută decât ca existând. Teorema a opta stabilește că „orice substanță este infinită în mod necesar". Teorema a noua că „cu cât o ființă are mai multă realitate sau existență cu atâta are mai multe attribute". Teorema a zecea stabilește că fiecare atribut al substanței trebuie conceput prin el însuși, aceasta conform definiției a 4-a și a 3-a. Și, în sfârșit, teorema a XI-a stabilește că: „Dumnezeu sau, ceea ce este tot una, substanța, care constă dintr-un număr infinit de attribute, dintre care fiecare exprimă o esență eternă și infinită, există în mod necesar". Această teoremă conține demonstrația ontologică a existenței lui Dumnezeu.

În textul latin al „*Eticii*", ea are următoarea formulare: „Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum

unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit."³⁷¹

Evidența acestei teoreme urmează în chip necesar din cele stabilite anterior, atât prin definiții și axiome, cât și prin teoremele precedente. Odată ce este acceptat că Dumnezeu este substanță constituită din o infinitate de attribute, cum stabilește deja definiția a VI-a, El trebuie să și existe în chip necesar, cum stabilește teorema a VII-a. Deci existența lui Dumnezeu urmează în chip necesar din însăși felul cum este dată și concepută ideea despre El.

Spinoza însuși caută a evidenția adevărul acestei teoreme prin 3 demonstrații felurite. Două din ele sunt de natură apriorică, a 3-a însă e de natură *aposteriorică*, înadins utilizată de Spinoza pentru a marca prin ea atât natura demonstrației apriorice, cât și superioritatea și evidența ei.

Prima demonstrație e următoarea: „Dacă voi negați aceasta, adică negați că Dumnezeu există în chip necesar, atunci rămâne să dovediți că Dumnezeu nu există. Dar atunci ar urma că esența Sa nu implică existența – axioma 7. – Dar aceasta este absurd, conform teoremei a 7-a. Deci Dumnezeu există."³⁷²

A doua demonstrație: „Pentru fiecare lucrare trebuie să existe o cauză sau rațiune, fie pentru că există, fie pentru că nu există. Spre exemplu: dacă un triunghi există, trebuie să existe o cauză pentru ca el să existe. Dacă din contră acest triunghi nu există, trebuie să fie o cauză sau o rațiune, care să-l împiedice de a exista. Și această rațiune sau cauză tre-

³⁷¹ Spinoza: „*Ethica*", ed.cit., p.39

³⁷² Spinoza: „*Ethica*", ed.cit., p.39-40

buie să fie cuprinsă fie în natura lucrului, fie în afară de natura lui.

Astfel, rațiunea pentru care un cerc pătrat nu există rezultă din natura cercului, căci existența unui cerc pătrat ar conține o contradicție. Existența substanței, însă, din contră, rezultă din însăși natura sa, care implică existența ca necesară (conf. T.7); pe când rațiunea în virtutea căreia un triunghi sau un cerc există sau nu rezultă nu din natura sa, ci din ordinea totalității lucrurilor materiale. Din această ordine trebuie să rezulte sau că triunghiul există acum în mod necesar sau că este imposibil să existe acum. Aceasta se înțelege de la sine. Prin urmare, un lucru există în mod necesar, dacă nici o rațiune și nici o cauză nu este dată care să împiedice existența acestui lucru. Deci, dacă nu se poate da nici o rațiune și nici o cauză care să împiedice existența lui Dumnezeu, sau să-i suprimă această existență, trebuie în chip absolut conchis că Dumnezeu există în chip necesar. Dimpotrivă, dacă o astfel de rațiune sau cauză ar putea fi dată, ea ar trebui să se găsească fie în natura lui Dumnezeu, fie în afară de ea, adică într-o altă substanță de natură diferită. Căci, dacă această substanță ar fi de aceeași natură cu Dumnezeu, prin aceasta însăși ar trebui să se concluzioneze că Dumnezeu există. Dar o substanță, care ar fi de altă natură decât Dumnezeu, n-ar putea avea nimic comun cu El (conf. T.2). În consecință, această substanță nici nu ar putea afirma problema existenței lui Dumnezeu, dar nici nu ar putea-o împiedica. Deci, fiindcă rațiunea sau cauza care ar împiedica existența lui Dumnezeu nu poate fi dată în afară de natura lui Dumnezeu, această rațiune ar trebui să se găsească, în chip necesar (cu toate că Dumnezeu nu există chiar în natura lui Dumnezeu), ceea ce ar constitui atunci o contradicție.

Dar a afirma aceasta despre ființa absolut infinită și care reprezintă culmea perfecțiunii, este absurd. Deci, nici în Dumnezeu și nici în afară de El nu există vreo cauză sau rațiune care să-l împiedice de a exista. Deci Dumnezeu există în chip necesar”.³⁷³

Și în sfârșit, a treia cale de demonstrare: „A nu putea exista este o slăbiciune, o privațiune, o insuficiență – termenul expus de Spinoza este *impotentia* – și din contră: a putea exista este o forță, o putere. Deci, dacă lucrurile care există, și încă în chip necesar, nu sunt decât ființele finite, aceste ființe ar fi dotate cu mai multă putere decât ființa absolut infinită, ceea ce constituie în chip evident o absurditate. Dar noi înșine existăm, fie în noi, fie în alt lucru care există necesar (Ax.1 și T.7). Deci cu atât mai mult ființa absolut infinită, adică (conf. def.6) Dumnezeu, există în chip necesar”.³⁷⁴

Aceasta a treia cale de demonstrare nu mai este apriorică, ci aposteriorică; ea nu mai pleacă din conceptul ființei divine însăși, ci se sprijină pe contingența existențelor finite, pentru a deduce din ea necesitatea existenței pentru ființa infinită. Deci nu mai avem de-a face cu o probă ontologică, ci cu una cosmologică. Acest lucru îl recunoaște și Spinoza în *Scolia* care urmează acestei demonstrații.

„Prin această ultimă demonstrație – zice Spinoza – am voit să stabilesc existența lui Dumnezeu *a posteriori*; aceasta pentru ca raționamentul să fie mai ușor de înțeles și nu pentru că, plecând de la aceleași date, existența lui Dumnezeu n-ar putea fi dedusă și în chip aprioric. Căci dacă a putea exista este o forță, *potentia*, rezultă că natura unui lu-

³⁷³ Spinoza: „Ethica”, ed.cit., p.40-42

³⁷⁴ Spinoza: „Ethica”, ed.cit., p.42-43

cru, cu cât comportă mai multă realitate, cu atât mai mult acel lucru are prin el însuși forță de a exista: deci ființa absolut infinită, sau Dumnezeu, are prin ea însăși, în chip absolut, puterea infinită de a exista; prin urmare Dumnezeu există în chip absolut. Vor fi cu toate acestea mulți care nu vor vedea ușor evidența acestei demonstrații. Aceasta din cauza obișnuinței ce o au de a lua în considerare numai lucrurile care își dețin existența lor de la cauze exterioare de ele însele și care, dacă există ușor, dispar tot cu aceeași ușurință. Din contră, ei socotesc mult mai dificil a ajunge la existența lucrurilor cărora ei le atribuie totuși un mai mare număr de calități. Dar pentru a-i elibera de aceste prejudecăți este suficient să observ că eu nu vorbesc aici de lucruri care sunt produse de cauze exterioare, ci numai de substanțe, care nu pot fi produse de cauze exterioare (T.6). De fapt, lucrurile care se nasc (provin) dintr-o cauză exterioară și care se compun dintr-un mai mare sau mai mic număr de părți, sunt tributare acestei cauze externe, în tot ceea ce ele posedă ca perfecțiune sau realitate și în consecință existența lor pornește numai din perfecțiunea cauzei exterioare și nu din ființa lor proprie. Din contră, tot ceea ce posedă substanța ca perfecțiune, nu o datorează unei cauze exterioare și aceasta pentru că existența ei trebuie să rezulte numai din propria sa natură și care nu este ca atare altceva decât însăși esența ei. Din aceasta rezultă că perfecțiunea unui lucru nu împiedică existența lui, ci din contră, o impune. În consecință, noi nu putem fi siguri de existența nici unui altui lucru, ci numai de existența ființei absolut infinite sau perfecte, adică de existența lui Dumnezeu. De fapt, întrucât esența Lui exclude orice imperfecție, prin aceasta însăși ea risipește orice motiv de îndoială a existenței Sale și ne dă ab-

soluta certitudine. Aceasta este, după părerea mea – concluzionează Spinoza – ceea ce fiecare, cu puțină atenție, ar putea să înțeleagă”.³⁷⁵

Am citat această întreagă *scolie* atât pentru că ea completează argumentarea ontologică spinozistă, dar mai ales pentru deosebirea și distanțarea ce se face între argumentarea *apriorică* și cea *a posteriorică* în dovedirea existenței ființei divine, acordând acesteia din urmă numai o valoare redusă și numai pentru ca „raționamentul să fie mai ușor de înțeles de acei care, obișnuiți cu lucrurile a căror existență depinde de cauze externe, cu greu înțeleg evidența unei demonstrații *apriorice*”.

Din această formulare a argumentului ontologic la Spinoza, se desfac în prealabil următoarele două constatări: dacă, în construirea lui, acest argument nu diferă mult de cel al lui Cartesius, întrucât elementele componente, ca și metoda utilizării lor sunt cam aceleași, valoarea intrinsecă a lui se deosebește profund de a celui cartezian. Supus aceluiași obiecții critice din punct de vedere logic, el se prezintă însă, în afară de acestea, cu un *viciu inițial*, care privește însuși conceptul de bază al valabilității sale – adică noțiunea de Dumnezeu. Această noțiune apare la Spinoza lipsită de vreun *conținut pozitiv*. Dumnezeuul substanță al lui Spinoza e un *concept gol*, din a cărui existență – și întrebarea este dacă i se poate măcar adăuga acest atribut al existenței – nu poate rezulta nimic în favoarea unei concepții *teiste*, singura în cadrul căreia se poate vorbi de existența reală a unei ființe absolute în sens religios. *Panteismul spinozist e mai degrabă un ateism deghizat*, așa că existența ce s-ar atribui și dovedi unei

³⁷⁵ Spinoza „Ethica”, ed. cit., p. 43-45

ființe supreme nici n-ar avea de fapt ce să reprezinte. A demonstra că nimicul sau golul există și încă în chip necesar și absolut e totuna cu a nu dovedi nimic, sau cel mult a face dovada infructuoșității oricăror dovezi raționale – fie ele și „more geometrico” demonstrate. Filosofia lui Spinoza ni se prezintă, sub acest raport, ca unul dintre cele mai clasice exemple.

De altfel, în privința ateismului său, lucrul e clar, deși părerile sunt încă împărțite. Unii îl declară drept tipul clasic al ateului, cum face scepticul *Pierre Bayle*, alții îl prezintă ca pe un *ateu deghizat* – și de aceea și cel mai periculos dintre ateii – cum îl considerau contemporanii. Impresia aceasta o lasă mai ales „*Ethica*” – care, deși după titlu și conținut s-ar ocupa de existența și ființa lui Dumnezeu, în fond constituie cea mai sistematică încercare de a distruge existența oricărei Divinități în sens religios, înlocuind-o cu nimicul, cu neantul. Contemporanii lui văzuseră doar bine. „Dumnezeul-substanță” a lui Spinoza era un concept gol de orice conținut, un *Leerbegriff* în limbaj kantian, un „*faltus vocis*” în limbajul scolasticilor nominaliști, cu care Spinoza și sub acest raport are vizibile înrudiri. Lipsit de orice conținut metafizic, acest „*Deus sive substantia*” este utilizat de Spinoza ca o simplă formulă matematică, îndeplinind doar, pentru metoda sa geometrică, același rol pe care spațiul îl îndeplinește pentru figurile geometrice.

„Substanța lui Spinoza”, zice unul dintre cei mai ponderați istorici ai filosofiei, admirator totuși al autorului „*Eticii*”, *W. Windelband*, este ca și spațiul euclidian pentru figurile geometrice, spațiul metafizic pentru lucruri. Însă spațiul geometric ca atare și privit în sine însuși nu este decât un gol. Asemenea golului geometric, Dumnezeul substanță a lui

Spinoza nu este decât *golul absolut*. El este fără conținut, fără calități, simpla ipostaziere a unei categorii logice – *Nimicul metafizic*: „*Das metaphysische Nichts*”³⁷⁶. Și totuși același *Windelband* vede în Spinoza pe „pasionatul căutător de Dumnezeu”, iar în sistemul său „o splendidă intuiție a Divinității”³⁷⁷.

Mai îndreptățită desigur este părerea celor care nu văd în panteismul spinozist decât una dintre clasicele forme ale ateismului mesteguit mascată de ficțiunile sale „more geometrico” demonstrate. De aceea, argumentarea ontologică la Spinoza, fiind lipsită de orice conținut pozitiv, nu poate avea o reală valabilitate logică. Căci chiar dacă, potrivit definiției a 6-a, Spinoza înțelege prin Dumnezeu acel „ens absolute infinitum... cujus essentia involvit existentiam”, deci forma clasică a argumentului ontologic, substanța spinozistă cu greu se poate identifica cu acest *ens infinitum*, deoarece concepția sa despre substanță, ca fiind ceva absolut gol, contrazice pe aceea de „ens” care are în sine ceva pozitiv și care într-adevăr „*involvit existentiam*”. Cum foarte just remarcă aceasta *Max Heinze*: că Dumnezeu ca „substanță” poate fi denumit și „ens” e doar o expresie menită să ne inducă în eroare – *ein ihrefurender Ausdruck* – și care atribuie concepției spinoziste despre substanță ideea contradictorie a unei existențe concrete. Căci, sau există un Dumnezeu în sensul conștiinței religioase, ca o ființă personală, sau nu există deloc. În nici un caz însă nu trebuie a contraface înțelesul cuvântului Dumnezeu, aplicându-l la o noțiune cu înțeles atât de eterogen, cum este cuvântul „substanță”. Căci

³⁷⁶ *W. Windelband*: „Präludien. B. I. Zum Gedächtniss Spinosas”, p. 103.

³⁷⁷ *W. Windelband*: „Präludien. B. I. Zum Gedächtniss Spinosas”, p. 90.

ori există o astfel de ființă personală, atotputernică și cauza reală a lumii – și atunci o concepție teistă este îndreptățită. Sau nu există o astfel de ființă, și atunci e o datorie de onestitate, sau să mărturisești pe față ateismul, acceptând ideea de Dumnezeu ca pe o simplă formulă poetică, înlocuind-o în mod științific cu ideea unei ordini eterne, sau să renunți definitiv la astfel de probleme, privindu-le doar în latura lor istorică³⁷⁸.

Dar și din punct de vedere strict logic, cugetarea spinozistă nu e scutită de serioase obiecții.

Mai întâi, însăși metoda sa strict geometrică are la bază erori evidente. Și în primul rând acea nepermisă și frecventă identificare între cauzalitatea reală de dependență a raportului dintre cauză și efect, cu aceea a dependenței logice între motiv – *ratio* și urmare – *conclusio*. Datorită acestei identificări, Spinoza creează, prin analogie cu ordinea geometrică, o ordine metafizică a realității, substituind mereu raportului dintre cauză și efect pe cel dintre „ratio” și „conclusio”. De aceea întregul său sistem panteist și emanationist suferă de acest gol logic, care se adaugă celui metafizic. Din nimicul metafizic al substanței nu se poate deduce realitatea decât substituind dependenței cauzale pe cea logică și introducând în golul metafizic al substanței determinările subiective și empirice ale „modurilor” și „atributelor”. Lumea creată de el prin această cale e o simplă iluzie. De aceea sistemul spinozist nu e numai ateist, ci și acosmist. Lumea toată e un lanț de ficțiuni țesute în chip necesar din acea primară ficțiune, care e substanța unică sau Dumnezeu. Chiar metoda folosită de el are la bază aceeași analogie iluzorie cu metoda

geometrică. Spațiul euclidian, cu care operează geometria, este o realitate plastică. Definițiile spinoziste sunt însă simple concepte arbitrar create. Substanța-Dumnezeu, care trebuie să creeze cadrul de deducție a realității spinoziste, este, după cum s-a văzut, el însuși un gol, din care nu se poate deduce nimic și prin care nu se poate determina nimic, iar formula cu care Spinoza crede că se ajută aici „*omnis determinatio est negatio*”, conține în sine o „petiție principii”³⁷⁹.

Din toate aceste motive și mai ales din pricina ateismului său acosmist, argumentul ontologic al lui Spinoza nu s-a bucurat multă vreme de nici o considerare în lumea apologetilor, până la brusca schimbare survenită în această privință, cu prilejul disputei dintre *Iacobi* și *Mendelssohn* în legătură cu ateismul spinozist. De la această dată, repudiul Spinoza începe să se bucure de o deosebită vază, și nu numai între filosofi și literați, ci chiar și între teologi. Dintre aceștia, Schleiermacher este un înfocat apărător al lui Spinoza. E interesant acest proces al spinozismului, concentrat mai ales în jurul ateismului său. Scrierea sa „*Tractatus theologico-politicus*”, în care el cerea absoluta libertate a tuturor convingerilor față de toate credințele religioase, fusese aceea care evidențiasse ateismul său. „*Etica*” însă a fost privită cu rezervă, fiindcă ea dădea iluzia acelei „însetate căutări a Divinității”, cum se exprimă Windelband. Iluzia a fost însă repede risipită de ateismul sistematic care se degaja din toată structura „*Eticii*” și atacurile au fost și mai puternice. Cei ce l-au atacat însă mai cu furie au fost tocmai cartezienii. Astfel cartezianul *Poiret*, în scrierea sa „*De Deo, anima et malo*”, apărută în 1677, sub titlul „*Fundamenta atheismi eversa*”

³⁷⁸ Ueberweg-Heinze, op. cit., B. III, p. 137 nota 1.

³⁷⁹ Ueberweg-Heinze, op. cit. B. III, p. 140.

caracterizând „Etica” lui Spinoza drept un „curriculum et catechismus atheismi”, adaugă: „Tria in scriptis maxime vero in Ethicis Spinozae regnant: impietas, fatuitas et mathematicae veritatis sive certitudinis larva”³⁸⁰. Iar scepticul Pierre Bayle numește pe Spinoza *ateul sistematic*, și sistemul său „la plus monstrueuse hypothèse, qui se puisse imaginer, la plus absurde et la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit”³⁸¹.

Caracteristică pentru atitudinea ostilă a epocii față de Spinoza este scrierea pamflet a lui *Christian Kortholt*, apărută în 1680 sub titlul: „*De tribus impostoribus*” și în care, alături de *Herbert de Cherbury* și *Hobbes*, ca al treilea mare înșelător al omenirii și între cei trei, drept cel mai mare, este pus și Spinoza, cu acel cunoscut joc de cuvinte, făcut asupra numelui lui, care ar fi trebuit să fie *Maledictus Spinoza* în loc de *Benedictus Spinoza*: „quem rectius Maledictum dixeris, quod Spinoza ex divina maledictione terra maledictum magis hominem et cujus monumenta tot spinis obsita vix unquam tulerit”³⁸². Firește, în toată această atitudine a epocii un rol a avut și originea iudaică a autorului „Eticii”, și chiar *ateismul* său a fost prezentat drept fruct al Talmudului și *Cabbalei* iudaice. Aserțiunea este în parte adevărată, fiindcă însuși Spinoza mărturisește că dezgustul față de arguțiile Talmudului și ale Cabbalei l-au dus la ruptura cu orice religie.

Însuși Leibniz are aceeași atitudine ostilă față de Spinoza, deși în „*Monadologia*” sa e în multe privințe influențat de

dânsul. Ii impută mai ales acea oarbă necesitate, căruia el îi opune „armonia teologică” a sistemului său. Wolff e și mai categoric, combătând ateismul deghizat al „Eticii”, mai periculos decât ateismul altora, întrucât fatalismul acestuia este mai imoral decât ateismul comun. Kant, am văzut, nici nu-l citează măcar în „*Critica rațiunii pure*”, deși indirect îi combate teoriile. Secolul al XVIII-lea aduce o totală schimbare de atitudine în favoarea lui Spinoza și între partizanii săi se vor număra nu numai scriitori de talia lui *Lessing*, *Herder*, care încearcă o împăcare a panteismului spinozist cu *teismul*³⁸³ și însuși *Goethe* care, influențat de Herder, scrie chiar un studiu asupra lui Spinoza³⁸⁴, dar chiar teologi de valoare și importanța lui *Schleiermacher* se întorc cu admirație către huliul de până acum. Și interesant e faptul că toți căutau să-l apere pe Spinoza de ateismul ce i se impută și să împace teismul lor cu panteismul ateu al lui Spinoza. Lucrul era greu, fiindcă Spinoza însuși depunea mărturie fățișă contra tuturor acestor onorabile încercări. De la cearta lui Iacobi cu Mendelssohn pe chestiunea teismului și ateismului lui Spinoza, problema n-a făcut nici un pas în plus, cu toate eforturile mereu amplificate în sensul dovedirii teismului spinozist. Am expus tot acest proces, în curs de aproape două veacuri, prin care a trecut spinozismul, spre a se vedea din ce motive argumentul ontologic spinozist a fost trecut sub tăcere și este

³⁸⁰ W. Dilthey: „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation”, p. 400 ș. urm.

³⁸⁴ W. Dilthey, op. cit., p. 392. Goethe își începe studiul asupra lui Spinoza cu acest pasaj caracteristic: „Noțiunea existenței și a perfecțiunii este unul și același lucru; și dacă urmăm acest concept atât cât ne este posibil, putem spune că am cugeta infinitul”. Totuși între plastica intuiție și concepție a lui Dumnezeu – „All-Natur” a lui Goethe și între abstracția geometrică – Deus sive substantia – a lui Spinoza, e o fundamentală deosebire.

³⁸⁰ Ueberweg-Heinze, op. cit., p. 154 B. III.

³⁸¹ Ueberweg-Heinze, op. cit., p. 154 B. III.

³⁸² Ueberweg-Heinze, op. cit., p. 154 B. III.

încă și astăzi, când se discută această problemă. Dar chiar dacă i s-ar putea șterge învinuirea de ateism, totuși argumentul lui este lipsit de orice aport nou în sprijinul problemei, cu toată seducția ce o poate exercita forma sa de demonstrare. Firul trebuie luat de la Descartes, ceea ce și face *Leibniz*, care deși, în alte privințe, e tributار lui Spinoza, aici revine la formula carteziană.

CAPITOLUL VI

Argumentul ontologic la Leibniz

Leibniz și epoca sa - Conceptul posibilității - Idee și substanță - Adevăruri eterne și adevăruri de fapt - Principiul contradicției și cel al rațiunii suficiente - Substanță și monadă - Pluralitatea monadelor - Monada primă și posibilitatea nemărginită a existenței ei - Cele două forme ale argumentării ontologice la Leibniz - Kant și critica conceptului posibilității - Valoarea probei lui Leibniz.

În autorul „prestabilitei armonii a universului”³⁹⁵ argumentul ontologic are pe unul dintre cel mai ilustrii partizani ai săi și capătă prin el cea mai cuprinzătoare formulare logică a sa.

³⁹⁵ *Gottfried Wilhelm Leibniz*, unul dintre cele mai strălucite exemplare ale științei și cugetării umane, s-a născut în anul 1646, în Leipzig. Spirit genial înzestrat era la vârsta de 15 ani stăpân pe disciplinele filosofice, iar în 1663 își ia doctoratul în cele juridice, cu toate obiecțiile ce le ridicase vârsta sa prea tânără. Alături de problemele filosofice și juridice era preocupat de cele strict științifice, ca și de cele teologice. Acestora din urmă le dă o deosebită importanță, în tot cursul vieții combătând ateismul și materialismul epocii, cum o dovedesc scrierile sale din prima tinerețe: „*Confesio naturae contra atheistas*” din 1668, ca și cea de apărare a dogmei Sf. Treimi, pe temeiuri logice: „*Defensio trinitas per nova reperia logica*” din 1669, culminând cu vestita sa „*Theodicee*” din 1710, îndreptată contra scepticismului ateist al lui *Pierre Bayle*. În alte scrieri urmărește reconcilierea diferitelor

Stând pe aceeași linie de cugetare ca și marii săi înaintași – *Anselm și Descartes* – și făcând, ca și aceștia, din problema existenței lui Dumnezeu punct central al convingerilor sale filosofice, era natural ca Leibniz să prefere metoda apriorică în dovedirea existenței Ființei Divine, deși în teologia speculativă numele lui Leibniz e legat mai mult de proba aposteriorică a contingenței – e contingentia mundi – decât de cea

confesiuni creștine pe baza unei dogmatici comune, în care scop și publică „*Systema theologicum*” din 1668. Șederea în Paris și Londra – între anii 1672-1676 – îl pun în contact cu cercurile și curente științifice și filosofice din aceste țări, înlesnindu-i legături personale sau de corespondență cu cele mai de seamă personalități ale epocii: între alții cu *Bossuet*, care încercase ca și Leibniz împăcarea dintre catolici și protestanți, cu cartezianul *Arnauld*, cu chimistul *Boyle* și fizicianul *Huygens*, cu matematicianul *Collins*, prin intermediul căruia intră în corespondență științifică cu marele *Newton*. Vizitează, în trecere prin Olanda, pe *Spinoza*, cu care era deja în corespondență. Timpul petrecut în Franța a fost hotărâtor pentru dezvoltarea genului lui Leibniz. Reîntors în Germania, este numit bibliotecarul curții princiare din Hanovra, unde începe publicarea documentelor curții, punând astfel bazele istoriei critice și documentare. Din îndemnul prințesei *Sophia Charlotte*, o nepoată a acelei *Elisabeta de Pfalz* pentru care Descartes scrisese „*Les passions de l'âme*”, publică „*Theodiceea*” și cu sprijinul ei, ajunsă regină a Prusiei, fondează „Academia de științe” din Berlin. Tot lui i se datorează și înființarea academiilor din Leipzig, Viena și Petersburg, acesta din urmă la dorința lui *Petru cel Mare*, care avea o mare prețuire pentru Leibniz. Ultimii ani și-i trăiește la Viena, cu care prilej, la dorința prințului *Eugeniu de Savoia*, scrie acea scurtă expunere sistematică a filosofiei sale, care e „*Monadologia*”. Întors la Hanovra, unde, deși ajuns în culmea gloriei sale, căzuse în dizgrația curții, moare în 1716, „după ce adusesse patriei sale, el singur, mai multă glorie decât aduseseră la un loc Platon, Aristotel și Arhimede vechii Grecii”, cum drept zice *Diderot*.

Leibniz a fost unul dintre cele mai universale și geniale spirite pe care le-a avut omenirea. Matematician, filosof, jurist, istoric, teolog, a fost de o prodigioasă și originală activitate în toate aceste domenii. Lui îi datorează matematica descoperirea *calculului diferențial*, descoperire făcută în același timp cu *Newton*, și poate, în parte, influențat de acesta, dar a cărei paternitate

ontologică. E drept că Leibniz e acela care a dat puternice temeiuri logico-științifice acestei probe bazate pe principiul rațiunii suficiente, dar nu e mai puțin adevărat că proba ontologică e mai caracteristică și mai organic legată de concepția sa metafizică și metodologică decât oricare alta, după cum rezultă aceasta din cele două scrieri de căpetenie ale

nu i se poate tăgădui. Disputa priorității acestei descoperiri i-a adus lui Leibniz multă amărăciune. Ea i-a atras indispoziția cercurilor științifice engleze, care nu vroiau să împartă cu Leibniz gloria compatriotului lor și a reținut pe Leibniz de la publicarea uneia dintre lucrările sale de căpetenie: „*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*”. Ea era îndreptată contra scrierii cu același titlu a lui *John Locke* și publicarea ei ar fi indispus și mai mult orgoliul englez. Scrierea, terminată de Leibniz în 1704, n-a fost publicată decât abia la 50 de ani după moartea sa.

Spirit universal, Leibniz a scris mult și în toate domeniile, de aici impresia de eclecticism pe care o lasă vasta sa operă. Leibniz nu și-a strâns în sistem scrierile sale, risipite prin diferitele publicații pe care le conducea sau la care colabora. Întâmplarea a făcut să avem de la el cele două scrieri de o mare anvergură: *Theodiceea* și *Monadologia*, această scurtă expunere a sistemului său de cugetare. Eclecticismul său aparent este rezultatul universalismului culturii sale și a multiplelor preocupări. În fond, el a fost un constructivist și un armonizator de curente. Partizan al raționalismului cartezian, el nu putea ignora partea de adevăr a empirismului englez. Adversar al materialismului, se ridică deasupra mecanismului inerent lumii contingente, dar care nu excludea acea armonie universală pusă în univers de monada primă – Dumnezeu. Privind realitatea sub unghiul unei armonii universale, lumea era pentru el cea mai bună din toate câte au fost posibile, de aceea el nu putea accepta determinismul spinozist și nici reducerea realității la o singură substanță. Și dacă Leibniz a fost îngăduitor pentru toate curente, a fost categoric contra lui *Spinoza*. Monismului spinozist el îi opune pluralitatea monadelor sale, determinismului spinozist, ideologismul său spiritualist.

Influența lui Leibniz s-a resimțit mult mai ales pentru urmași. Fără el cu greu s-ar putea înțelege idealismul kantian, ca și toată dezvoltarea ulterioară a filosofiei germane. Ca și la Descartes, preocuparea cu problemele teologice decurgea din însăși esența concepției sale metafizice. Pluralitatea „mo-

lui Leibniz: „*La monadologie*” și „*Nouveaux essais sur l'entendement humain*”.

Reluând argumentarea ontologică a înaintașilor săi *Anselm* și *Descartes*, el caută să o completeze cu un nou element, „care să umple golurile lăsate de aceștia” și să o pună la adăpost de orice obiecție critică, cum zice Leibniz însuși în „*Nouveaux essais*”³⁸⁶.

Acest nou element era „posibilitatea nelimitată și nelimitabilă” a existenței primei monade – Dumnezeu, din care Leibniz face cheia de boltă a întregii sale filosofii. Contra acestui concept al „posibilității” introdus de Leibniz în structura argumentului ontologic își îndreaptă în special Kant obiecțiile sale, trebuind să recunoască totuși că elementul necesitău pe care îl conținea era singurul care îndreptătea o deducție apriorică.

Vom vedea ulterior în ce măsură obiecțiile din „*Critica rațiunii pure*” erau sau nu îndreptățite. Deocamdată anticipăm numai că teza leibziniană impresionase în așa măsură pe Kant în tinerețe, încât o și adoptase între dovezile raționale valabile pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu în scrierea sa: „*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*”³⁸⁷.

Kant motivează schimbarea sa de mai târziu prin influența ce a exercitat-o asupra sa empirismul critic al lui *David*

nadelor” era posibilă numai prin existența necesară și suverană a primei monade – Dumnezeu. De aceea argumentarea ontologică a acestei existențe – firească și caracteristică felului său de a cugeta – are la el cea mai largă și mai constrângătoare formulare logică.

³⁸⁶ Leibniz: „*Nouveaux essais sur l'entendement humain*”, ed. C. Flammarion, Cartea IV, § 7, cap. X.

³⁸⁷ Vezi în studiul nostru: Cap. „*Criticismul kantian*”.

Hume, „care l-a trezit din somnul dogmatic” al mediului. Mulți ar fi înclinați să vadă în acest dogmatism idealismul lui Leibniz. Leibniz însă nu era un *dogmatist* în sensul vizat aici de Kant. Termenul se putea referi cel mult la *Christian Wolff*, „cel mai mare dogmatist al veacului”, cum îl numește Kant. Nici măcar *raționalist* în sensul lui Descartes nu era Leibniz. El avea, e drept, o deosebită înclinare și multă afinitate în cugetare cu filosofia lui Cartesius, fără însă a o accepta întru totul. Spune doar Leibniz însuși: „Cartesianismul duce numai până în anticamera adevărului – dar nu redă adevărul însuși”.

Leibniz nu era străin nici de direcția critică inaugurată de empirismul englez. Scepticismul critic al lui *Hume*, care-l trezise pe Kant din somnul dogmatic al filosofiei wolffiene, avea la bază scrierea lui *John Locke*: „*Cercetări asupra inteligenței umane*”, pe care tocmai o analizase și combătuse Leibniz în scrierea sa ce purta același titlu: „*Nouveaux essais sur l'entendement humain*”. Universalismul lui Leibniz îl pune la adăpostul tiraniei unui singur sistem și a unei singure metode și-i îngăduia posibilitatea ca, utilizând adevărul fiecăreia din ele, să creeze, sub largă perspectivă a acelei „prestabilite armonii universale” izvorâtă din libera voie a Divinității, propriul său sistem de cugetare, atât în privința *substanței*, cât și a *problemei cunoașterii*.

Căci acestea erau cele două mari probleme în jurul cărora se grupau preocupările filosofice ale epocii: *natura substanței* și *problema cunoașterii*. Și tot de aici începeau și disputele.

Cartezianismul crease dualitatea: *spirit* și *materie*, și așezase siguranța cunoașterii pe existența adevărilor *innăscute*. *Spinozismul* contopise cele două substanțe într-una

singură, subiectivizând modalitatea existenței ca și a cunoașterii lor obiective. Locke, întemeietorul empirismului englez (1672-1704), tăgăduia de fapt existența oricărei substanțe, reducând totul la experiența și subiectivismul simțurilor. „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu” suna cunoscuta sa formulă. Sufletul era considerat ca o simplă foaie nescrisă, peste care simțurile aștern impresiile venite din afară. Pe urmele lui Locke, spiritualismul unui Berkeley (1684-1753) – episcopul filosof – va tăgădui orice existență a materiei, reducând totul la percepție: *esse* = *percipi*; după cum, la rândul său, materialismul va tăgădui orice existență a spiritului.

În mijlocul acestor curențe – unele dominând deja epoca, altele pregătindu-și apariția – intervine spiritul armonizator și constructiv al lui Leibniz. Autorul prestabilitei armonii a universului căuta să introducă armonia și între curențele contradictorii ale contemporanilor.

În ceea ce privește originea și valabilitatea ideilor, Leibniz era îndeaproape înrudit cu raționalismul cartesian. El nu putea să ignore totuși partea de adevăr a empirismului englez referitor la această problemă.

În timp ce raționalismul deducea adevărurile din ideile înnăscute, iar empirismul le reducea la datele experienței, Leibniz îmbină ambele direcții într-una singură, în cunoscuta-i formulă: „Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu” – cum sună teza empiristă – „nisi intellectus ipse”³⁸⁸ – cum cerea teza raționalistă.

Consecvent acestui principiu, Leibniz distinge două feluri de adevăruri: unele adevăruri eterne, „*vérités éter-*

nelles”, cum sunt adevărurile metafizice și cele matematice, altele adevăruri de fapt, „*vérités de fait*”, cum sunt cele deduse din experiență³⁸⁹. De asemenea, două criterii în stabilirea adevărului: *principiul contradicției*, pentru adevărurile eterne și cel al *rațiunii suficiente* pentru adevărurile de fapt³⁹⁰.

În consecință, există și două metode pentru aflarea acestor adevăruri: cea *apriorică* pentru adevărurile eterne și cea *aposteriorică* pentru adevărurile experienței³⁹¹, precum și o esențială deosebire calitativă asupra naturii acestor adevăruri: cele eterne sunt *absolut necesare* și *contrariul lor imposibil*, cele de fapt sunt numai *ipotețice* sau *condiționat necesare*, sau, după denumirea specifică lui Leibniz: *întâmplătoare*, contrariul lor fiind posibil³⁹². Prin aceste distincții sunt puse și bazele teoretico-logice ale argumentului ontologic la Leibniz, iar conceptul *posibilității*, așa cum e formulat aici, va înlesni corectura pe care Leibniz o aduce argumentului ontologic cartezian.

Al doilea curent în formularea acestui argument stătea în felul cum se concepea ideea de substanță. Acesta era al doilea obiect de dispută al contemporanilor. „A fi spiritualist sau materialist, teleologist sau mecanicist, teist sau panteist, depindea de felul cum era concepută ideea de substanță”³⁹³.

Descartes concepute substanța sub cele două atribute: *res cogitans* și *res extensa*, fără nici o corespondență posibilă între ele, decât acel bizar și accidental *influxus physicus*.

³⁸⁸ Leibniz: „Nouveaux Essais”, cartea II, cap. II.

³⁸⁹ Leibniz: „Monadologie”, § 31-32, p. 157-158.

³⁹⁰ Leibniz: „Monadologie”, ed. Boutroux, 1892, § 45, p. 165.

³⁹¹ Leibniz: „Monadologie”, ed. Boutroux, 1892, § 33, p. 160.

³⁹² W. Windelband: „Geschichte d. n. Ph.”, p. 474.

³⁸⁸ Leibniz: „Monadologie”, ed. Boutroux, 1892, § 33, p. 159-160.

Prin aceasta el puna într-un greu impas orice explicație a lumii materiale. Natura, fiind o simplă *extensie* a substanței, nu apărea la Descartes decât ca o „*mașinărie moartă*”³⁹⁴ care, pentru a fi pusă în mișcare, trebuia sau să se recurgă la intervenția perpetuă a voinței divine, așa cum făceau cartezienii *Nicolaus Malebranche*, *Geulinx* și *ocazionalistii*, sau să se identifice natura cu Însăși Divinitatea, așa cum făcea *panteismul spinozist*. Alte modalități nu erau decât: sau să se admită *materialismul* brut al legilor mecanice, sau să se *subtilizeze* complet materia ca în *idealismul* extrem al lui *Berkeley*. Leibniz înlătură toate aceste dificultăți, introducând în conceptul cartezian al substanței ideea de forță, de activitate – acea *vis activa* – cu care el înzestrează *monadele* sale, denumind astfel, cu un termen luat de la *Giordano Bruno*, vechea concepție aristotelică a *entelechiilor*. În această accepțiune *substanța-monadă* nu mai are extensiune. Monadele sunt simple *puncte metafizice*, „*points metaphysiques*”, de natură pur spirituală. Pe această cale materialismul era înlăturat în favoarea spiritualismului. Materia nu este decât un *fenomen*, un fel necesar de a se exprima al oricărui complex de substanțe; și ca atare un *phaenomenon bene fundatum*, cum se exprima Leibniz. Prin aceasta era înlăturată și teza contrară materialismului, aceea a idealismului extrem al lui *Berkeley*. Mai rămânea teza panteismului spinozist preconizat de acesta pentru explicarea *diversității* lucrurilor. Leibniz o înlătură prin stabilirea *pluralității* substanțelor, în locul *unei singure substanțe* admise de Spinoza.

Există o înfintate de substanțe, denumite de Leibniz *monade*. Ele nu au extensie spațială – sunt simple „puncte

metafizice”³⁹⁵, centre de energie în continuă tendință de a se realiza, dar oprite fiecare din ele de energia activă a celorlalte monade. Fiecare monadă, putere activă – *vis activa* – pentru sine, este o piedică, o mărginire – *vis pasiva* – pentru altă monadă.

Din această infinitate de monade, centre de energie activă, constă întreg universul. Și, deși monadele constituie fiecare o lume închisă în sine, întrucât, după cum spune Leibniz, ele nu au ferestre prin care să poată intra sau ieși ceva³⁹⁶, iar fiecare monadă reflectă în sine, ca într-o oglindă, întreg universul, totuși, prin dublul proces: al *forței active*, denumită de Leibniz și *apetiție*³⁹⁷, adică tendința pe care o are fiecare monadă de a percepe o altă monadă, și cel al *forței pasive* opuse de fiecare monadă, ele se condiționează și se influențează între ele, formând conglomerate sau complexe de monade care sunt *corpurile* sau *materia*. Așa cum arcul încordat al unui ceasornic pune în mișcare toată mașinăria ceasornicului, tot așa și energia în continuă tensiune a monadelor pune în contact monadele între ele, și prin ele întreg universul. Corpurile nefiind altceva decât simple complexe de monade, aflate pe diferite trepte de percepere, materia nici nu e un *continuum* solid, care umple spațiul, ci un conglomerat de centre de energii spațiale, care ne apar doar asemenea unor corpuri compacte, așa cum ne apare ca un tot puzderia de stele din calea lactee sau nenumăratele particule din norul de praf.

Tot acest complex al lucrurilor funcționează însă după un riguros mecanism, care nu e posibil decât în baza unei

³⁹⁵ Leibniz: „*Monadologie*”, ed. Boutroux, 1892, § 18.

³⁹⁶ Leibniz: „*La Monadologie*” § 7.

³⁹⁷ Leibniz: „*La Monadologie*” § 15.

³⁹⁴ W. Windelband: „*Geschichte d. n. Ph.*”, p. 475.

„prestabilite armonii”³⁹⁸ pusă de o *primă monadă*, din care au emanat, prin *fulgurații*³⁹⁹, toate celelalte monade. Această *primă monadă*, care este deasupra tuturor celorlalte monade și nu mai este, ca atare, cu nimic limitată în esența sa și existența sa, este *ultima rațiune a tuturor lucrurilor*, „la dernière raison des choses”⁴⁰⁰ și „sursa nu numai a existențelor, dar și a esențelor, adică: *Dumnezeu*”⁴⁰¹.

Prin această nouă concepție asupra substanței, ca și prin demarcația metodologică făcută între adevărurile de fapt, induse din experiență, și cele eterne, deduse pe calea contradicției, sunt puse ambele elemente pe care Leibniz își construiește argumentul ontologic.

„Ultima rațiune și sursă a tuturor lucrurilor”, monadă primă – Dumnezeu, *trebuie să existe*, și încă în chip *necesar*. Ca ultimă rațiune a lucrurilor, „Dumnezeu este *regiunea adevărurilor eterne* sau a ideilor de care acestea depind”; ca sursă a tuturor lucrurilor „fără el n-ar fi nimic real din ceea ce e posibil, mai mult încă, n-ar mai fi nici măcar posibil” (Monadologie § 43).

„Căci, zice Leibniz în § 44 al Monadologiei, dacă este o realitate în esențe sau posibilități, sau chiar în adevărurile eterne, ea trebuie să fie fondată în ceva existent și actual, adică în existența unei Ființe necesare, în care esența să implice existența, sau în care să fie suficient a fi posibil pentru a fi actual, adică a exista”.

Deci Dumnezeu, a Căruia existență e posibilă, și a Căruia posibilitate de a exista nu poate fi limitată de nimic, întrucât, ca monadă primă, ea nu poate fi mărginită de o altă monadă, are privilegiul că, dacă e posibil, trebuie să și existe. Existența Lui, neimplicând nici o contradicție nici în ființa Sa, nici în afară de ea, este necesară în chip *aprioric*, cum sunt toate *adevărurile eterne*. Sau, ca să redăm însuși textul „Monadologiei”: „*Ainsi Dieu seul, ou L'Être nécessaire, a ce privilège qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucunes négation et, par conséquence aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu a priori. Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles*”⁴⁰² (Monadologie § 45).

Avem deci de-a face cu forma clasică a argumentării ontologice. Dovada existenței lui Dumnezeu decurge în chip necesar pe calea principiului contradicției, din însuși conceptul ce-l avem despre El, ca monadă primă.

E într-adevăr cea mai severă și mai pură formulare logică a acestui argument. Introducând conceptul „posibilității”, cu care operează, Leibniz izbutește să înlăture toate ingredientele psihologico-cosmologice, ca și arbitrarul în punerea tezei, de care erau învinuiți *Anselm* și *Descartes*.

Leibniz însuși a ajuns mai târziu la această formulare, și numai după ce și-a precizat conceptul său despre substanță, spre deosebire de *Descartes* și *Spinoza*.

³⁹⁸ Leibniz: „La Monadologie” § 78.

³⁹⁹ „Fulgurations: C'est-à-dire emanations soudaines ou continues de la Divinité de moment en moment” §47, „Monadologie”.

⁴⁰⁰ Leibniz: „La Monadologie” § 38.

⁴⁰¹ Leibniz: „La Monadologie” § 43.

⁴⁰² Astfel Dumnezeu singur, sau Ființa necesară, are acest privilegiu, că el trebuie să existe, dacă este posibil. Și cum nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu cuprinde în sine nici o limită, nici o negație, și în consecință nici o contradicție, aceasta singură e suficientă pentru a cunoaște existența lui Dumnezeu *a priori*. Noi am dovedit-o astfel prin realitatea adevărurilor eterne.

Căci până să ajungă la această formulare, el a avut o altă în stil pur cartezian, pe care o găsim în scrierea „*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*” din 1664, când avea abia 18 ani și nu ajunsese încă la un sistem propriu și se afla sub influența filosofiei carteziene. Însă chiar în această scriere el încearcă o modificare și corectare a definițiilor stabilite de Descartes⁴⁰³ în privința ideilor sau *percepțiilor*. Pe lângă distincțiile făcute de Descartes, Leibniz adaugă altele, ridicându-se de la *cogitio obscura* până la „*cogitio adequata sive intuitiva*”, care revine numai ideii de Dumnezeu.

Din acest fel de a fi al percepțiilor sau definițiilor scoate Leibniz prima sa probă ontologică în următoarea formă: „*Ceea ce rezultă din definiția unui lucru poate să fie predicat acelui lucru. Existența reiese din definiția lui Dumnezeu ca „ens perfectissimum vel quo majus cogitari non potest”, căci existența este una din aceste perfecțiuni. Așadar existența revine ca predicat real al Divinității*”⁴⁰⁴. Această formulare nu e decât o repetare a argumentului ontologic cartezian și anselmian, deducând din ideea ce o avem despre Dumnezeu însăși existența Lui.

A doua formulare – și care îi aparține în chip exclusiv – e cea din „*Monadologie*”, opera de maturitate și sinteză a lui Leibniz, scrisă în 1714, deși ea fusese expusă și anterior în diferite articole și scrisori – și mai ales în cele schimbate cu cartezianul *Arnauld*. Elementul nou, pe care-l introduce Leibniz în formularea argumentului ontologic, stă în conceptul *posibilității*, cu care completează și fortifică argumentul cartezian. În fond, „conceptul *posibilității*” nu e decât o

altă formă de aplicare a principiului contradicției sau identității, care la Leibniz sunt unul și același lucru și care de fapt este baza clasică a argumentării ontologice. Geneza și necesitatea acestei noi formulări ne-o dă Leibniz în lucrarea sa „*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*” (1704), îndreptată, după cum am văzut, contra tezei empiriste a lui *Locke*, expusă în scrierea cu același nume a filosofului englez. Adversar al ideilor înnăscute preconizate de raționalismul cartezian, *Locke* combate între acestea și ideea de Dumnezeu și, în special, existența „*apriori*” a acesteia.

Leibniz răspunde, apărând și completând punctul de vedere cartezian, acolo unde el credea că este „un vide a remplir”.

Redau, pentru importanța lui, întreg acest pasaj: „Cu toate că eu sunt pentru ideile înnăscute”, zice Leibniz⁴⁰⁵ prin *Theofilos*, personaj al dialogului,⁴⁰⁶ „și, în special, pentru cea despre Dumnezeu, nu cred totuși că demonstrațiile carteziene, deduse din ideea de Dumnezeu, sunt perfecte.

Am arătat pe larg, că, într-adevăr, ceea ce a împrumutat Descartes de la Anselm, Arhiepiscopul de Canterbury, este foarte frumos și foarte ingenios, dar că rămâne încă un gol neumplut (în argumentarea lor). Acest celebru Arhiepiscop, care, fără îndoială, a fost unul dintre cei mai capabili oameni ai timpului său, se mândrește, nu fără motiv, de a fi găsit un mijloc de a dovedi existența lui Dumnezeu *apriori*, din propria sa noțiune, fără a recurge la efectele sale.

⁴⁰³ „*Nouveaux Essais*”, cartea IV, § 7, cap. X, ed. C. Flammarion.

⁴⁰⁶ Scrierea are forma de dialog între două persoane: *Theofilos*, reprezentând punctul de vedere leibnizian, și *Philoletos*, reprezentând pe cel al lui *Locke*.

⁴⁰³ Ueberweg Heinze, op. cit., B. III, p. 205.

⁴⁰⁴ Ueberweg Heinze, op. cit., B. III, p. 206.

Și iată cu aproximație forma argumentului său: Dumnezeu este cea mai mare sau (după expresia lui Descartes cea mai perfectă dintre toate ființele), sau: Dumnezeu este ființa de o mărime și perfecțiune supremă, care cuprinde în Sine toate celelalte trepte de perfecțiune sau mărime.

Aceasta este noțiunea despre Dumnezeu. Iată acum cum existența urmează din această noțiune. A exista înseamnă ceva mai mult decât a nu exista. Sau: existența adaugă o treaptă mărimii sau perfecțiunii, existența, după cum o consideră Descartes, fiind ea însăși o perfecțiune. Dar această treaptă a mărimii și a perfecțiunii sau, și mai bine, această perfecțiune, care consistă în existență, este în această Ființă Supremă, cea mai mare și cea mai perfectă; căci altfel i-ar lipsi o treaptă din această perfecțiune, ceea ce ar fi contra definiției Sale. În consecință, această Ființă Supremă există. Scolastici, fără a excepta pe doctorul lor angelic (Toma D'Aquino), au disprețuit acest argument, făcându-l să treacă drept un *paralogism*. Ei erau cu totul nedrepți în acest procedeu, iar Descartes, care studiasse destul timp filosofia scolastică la colegiul iezuiților de la Flèche, a avut toată dreptatea de a-l restabili. Căci argumentul ontologic, în forma lui Anselm și Descartes nu este un *paralogism*, ci o *demonstrație imperfectă*, care presupune ceva care are nevoie de a fi dovedit pentru a-i da evidența matematică: anume se presupune tacit că această idee a unei Ființe atotputernice și atotperfecte este posibilă și că nu implică nici o contradicție. Și aceasta totuși înseamnă ceva, dacă prin această remarcă se dovedește că *presupus* că Dumnezeu, dacă e posibil, și există. Acesta este un privilegiu care aparține numai Divinității. Căci e drept a presupune posibilitatea oricărei ființe, cu atât mai mult a lui Dumnezeu, atâta timp cât nu se

face dovada contrară. Acest argument metafizic are cel puțin o tărâie morală demonstrativă, care arată că, potrivit stării actuale a cunoștințelor noastre *trebuie admis* că un Dumnezeu există și să ne *dirijăm faptele în consecință*. E însă de nădăjduit că oameni abili vor putea oferi acestei demonstrații caracterul unei evidențe matematice și eu cred de a fi contribuit în acest sens cu ceva care să poată fi utilizat în această privință".

Contribuția lui Leibniz pentru a asigura evidența matematică probei moral-demonstrative Anselm-Cartezius, constă tocmai în conceptul său asupra *posibilității*. Leibniz convine că proba Anselm-Cartezius e acceptabilă, dar cu o condiție: ca punerea subiectului însuși, adică a noțiunii de Dumnezeu, să fie posibilă. E tocmai ceea ce lipsea probei anselmo-descartice. Aici se concentrau de altfel și obiecțiile pe care D'Aquino le aducea lui Anselm și, la rândul lui, Kant lui Descartes: proba ontologică, dedusă din noțiunea de Dumnezeu ca Ființa cea mai înaltă – Anselm, sau Ființa cea mai perfectă – Descartes, avea o valoare pur ipotetică, și anume: *întrucât și dacă Dumnezeu există, sau, în chip logic exprimat, dacă însăși punerea subiectului e în sine necesară*. Și această necesitate, logic, nu poate rezulta decât din lipsa oricărui element de *contradicție*.

Știm însă obiecția lui Kant: contradicția nu poate rezulta decât atunci când nici una din părțile unei judecăți nu poate fi suprimată fără a contrazice pe cealaltă. În propoziția: Dumnezeu este atotputernic, nu putem suprima predicatul fără a contrazice subiectul, fiindcă, odată ce subiectul Dumnezeu, este dat, îi urmează în chip firesc predicatul atotputernic. Dar dacă suprim *subiectul*, adică posibilitatea existenței lui Dumnezeu, atunci nu mai există nici o contradic-

ție, fiindcă, odată cu subiectul, se suprimă și predicatul. Dar tocmai aceasta trebuie dovedit: că *subiectul conține în sine însuși necesitatea de a fi pus, de a exista și deci nu se poate suprima ceea ce, atât în proba anselmică, cât și în cea descartică, lipsește. Tocmai această absolută necesitate a punerii subiectului, a posibilității lui și, prin aceasta, a existenței lui, caută să o dovedească Leibniz prin conceptul său asupra posibilității.*

Această „corectură”, cum o numește Leibniz, constituie aportul cel mai important și într-adevăr nou care s-a adus argumentului ontologic, după cum afirmă *Boutroux*⁴⁰⁷, în studiul care însoțește „*Monadologia*”.

Și acum argumentarea lui Leibniz, conform expunerii din „*Monadologie*” și „*Nouveaux Essais*”.

Prin proba lui Anselm și Descartes s-a demonstrat că, dacă Dumnezeu este dat, El există, dar nu s-a demonstrat că punerea lui Dumnezeu, adică posibilitatea lui ca subiect, este o operație logic legitimă.

Prezența psihologică a ideii de Dumnezeu nu justifică această posibilitate și nici lipsa ei nu implică în sine o contradicție, datele psihologice fiind în afară de legea contradicției⁴⁰⁸. Ca un lucru să fie posibil trebuie ca și conceptul său să nu se opună legilor contradicției, adică acest concept să nu implice el însuși nici o contradicție. „Sunt contradictorii” – definește Aristotel (Categorie VIII), iar Leibniz se conduce întru totul după definiția aristotelică⁴⁰⁹ – „judecățile care se raportează între ele ca negația față de o afirmație.”

⁴⁰⁷ Em. Boutroux: „Studiul introductiv la *Monadologia* lui Leibniz”, p. 79-80.

⁴⁰⁸ „*Nouveaux Essais*”: Cartea IV, cap. X, § 7, p. 386, ed. Flammarion.

⁴⁰⁹ Em. Boutroux: „Studiul introductiv la *Monadologia* lui Leibniz”, p. 165.

Ceea ce pentru un lucru A constituie o contradicție ar fi Non-A, adică negația lucrului considerat prin A. O astfel de contradicție nu poate să existe în conceptul despre Dumnezeu, fiindcă în ființa lui Dumnezeu nu există nici o limită⁴¹⁰ și deci nici o negație.⁴¹¹

Dumnezeu nu are nici o limită, căci nici în El și nici în afară de El, nu poate să existe ceva care să-l limiteze esența. În El nu se întâlnesc decât atribute infinite,⁴¹² iar în afară de El nu se întâlnește nimic care să fie pe aceeași linie cu El⁴¹³ și deci să-l poată pune întrucâtva o limită oarecare. Deci conceptul de Dumnezeu exclude orice contradicție și, ca atare, *Dumnezeu este posibil.*

Dar, din simplul fapt al posibilității nu urmează încă cel al existenței. Singura monadă primă – Dumnezeu, a *Cărui esență necesită și existența*, „dans lequel seul l'essence renferme l'existence” („*Monadologie*”)⁴¹⁴, are acest privilegiu. Aceasta, în virtutea tendinței către existență pe care o are fiecare monadă, fiecare esență. Acea „*vis activa*” din fiecare monadă nu este decât tendința de a se realiza, *de a exista*, după cum „*vis passiva*” din fiecare monadă constituie tendința de a rezista față de altă monadă și care rezistență se traduce prin *extindere*. *Fiecare monadă tinde la existență*, în proporție cu cantitatea de esență pe care o are sau cu treapta de percepție pe care stă. Într-o substanță finită această tendință către existență nu se poate realiza pentru că ea este

⁴¹⁰ Leibniz: „*La Monadologie*” § 40.

⁴¹¹ Leibniz: „*La Monadologie*” § 45 „Dumnezeu nu are nici o limită, nici în Sine, nici în afară de Sine”.

⁴¹² Leibniz: „*La Monadologie*” § 41.

⁴¹³ Leibniz: „*La Monadologie*” § 38.

⁴¹⁴ Aceeași comparație ca și la Spinoza: „*essentia involvit existentiam*”.

contrariată de tendințele similare ale celorlalte substanțe. De aceea și este nevoie de intervenția unui principiu superior pentru a traduce aceste tendințe în act. *Însă în Dumnezeu – monada supremă – o astfel de intervenție este exclusă. Dumnezeu nu găsește nimic în afară de el care să se opună tendinței sale de a exista.*

Nici o esență nu stă pe aceeași linie cu a Sa pentru a intra cu ea în conflict și a-i mărgini propria substanță. Și nici în propria Sa substanță nu se găsește ceva care să constituie o contradicție interioară. Nimic nu se opune deci completei realizări a tendinței Sale intime de a exista. De aceea tendința Sa de existență trece imediat în act. *În Dumnezeu, substanța supremă, posibilitatea și existența nu fac decât unul și același lucru, existența nefiind decât urmarea necondiționată a posibilității. „Posibilul, care este în Dumnezeu, există prin simplul fapt că este posibil”, cum sintetizează Bourtroux teza leibniziană sau, pentru a reda propriile cuvinte ale lui Leibniz, așa cum le găsim în § 45 al Monadologiei și care constituie însăși formula argumentului său ontologic: „Astfel Dumnezeu singur (sau „ființa necesară”) are acest privilegiu că trebuie să existe, dacă el este posibil. Și cum nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu are nici o limită, nici o negație și, ca atare, nici o contradicție, aceasta este suficient pentru a dovedi existența lui Dumnezeu aprioric”* (§ 46 al Monadologiei).

Susținându-și argumentarea strict pe principiul contradicției, Leibniz înlătură două din cele mai puternice obiecții care se aduseseră până la el argumentului ontologic: anume că el ar fi pur ipotetic, și al doilea că ar consta dintr-o simplă tautologie. Ambele obiecțiuni vizau premissatul *atotper-*

fecțiunii, care stătea la baza argumentului anselmo-cartezi-an⁴¹⁵ și care lipsește însă din formula lui Leibniz.

Prima obiecție zicea: din conceptul unei ființe atotperfecte urmează existența sa, *dacă o atare ființă există*. Iar a doua zicea: a deduce din o ființă presupusă atotperfectă existența ei înseamnă a deduce existența din existență, fiindcă în atotperfectie e presupusă deja existența. Leibniz elimină din argumentarea sa *atotperfectiunea*. Dumnezeu există numai în virtutea *posibilității* de a exista și a necesității acestei existențe pentru monada supremă. Prin aceasta el înlătură și obiecția logico-formală ridicată de Kant⁴¹⁶ tocmai asupra felului leibnizian de argumentare, și anume că *substanțe necesare nu există*. Leibniz arată că, cel puțin pentru monada supremă, în care orice contradicție e exclusă, această necesitate există. În ce privește obiecția care încearcă a disputa caracterul „aprioric” al argumentării sale, prin aceea că Leibniz și-ar fi construit „aposterioric” conceptul despre monada supremă ca și toate atributele interioare care-i alcătuiesc esența, este eronată, întrucât monadele, ca esențe, sunt „adevăruri eterne”, deci prin aceasta însăși de natură *apriorică*.

Revenind la poziția lui Kant față de Leibniz, e de constatat că, cu toată critica pe care el o încearcă și față de argumentul ontologic în formularea lui Leibniz, e silit totuși să-i dea dreptate, deși cu adaosul „că, chiar dacă după aparență Leibniz are dreptate, în fapt, totuși, nu a dovedit însă nimic”⁴¹⁷. Kant nu acceptă teza lui Leibniz că sunt

⁴¹⁵ „Atotperfectiunea” lui Descartes nu era în fond prea mult deosebită de „atotmărirea” lui Anselm.

⁴¹⁶ Kant: „Kritik der reinen Vernunft”, p. 460.

⁴¹⁷ Kant: „Kritik der reinen Vernunft”, p. 461.

subiecte necesare și observă: „Contra tuturor acestor concluzii generale, îmi ridicăți un caz, pe care-l numiți o dovadă de fapt: că totuși ar fi o noțiune, și anume una singură, la care suprimarea sau non-existența obiectului său ar constitui o contradicție în sine însăși. Și această noțiune ar fi aceea a unei ființe atotreale. Ea are – spuneți voi – toată realitatea și sunteți în drept ca pe o astfel de ființă s-o considerați ca posibilă (ceea ce eu vă conced), deși lipsa de contradicție a unui concept nu dovedește încă posibilitatea obiectului. În conceptul atotrealității e cuprins și cel al existenței: așadar, existența e implicit dată în conceptul posibilității. Suprimat acest lucru, se suprimă posibilitatea intrinsecă a lucrului, aceea ce constituie o contradicție. Răspund, zice Kant: ați comis voi înșivă o contradicție, când ați introdus, indiferent sub care alt nume, atributul existenței într-un concept pe care voiăți totuși să-l cugetați numai ca posibil. Prin aceasta ați câștigat cauza, însă numai în aparență, fără ca în realitate să fi dovedit ceva: fiindcă ați comis doar o simplă tautologie”.⁴¹⁸

E evident că aici e vizat Leibniz și conceptul său despre existență ca posibilitate. Kant vrea să readucă și această argumentare, căreia logicește nu are a-i obiecta nimic, la aceeași formulă a tautologiei, ca în cazul atotperfecțiunii lui Descartes. Dar am văzut că nu e cazul. Kant redă greșit cugetarea leibniziană, substituind conceptului simplei posibilități pe acela al atotrealității, căreia în chip *mască* i se atribuie și ideea existenței, „indiferent sub care alt nume” – zice Kant. Am văzut însă că în conceptul lui Leibniz nu intra sub nici o formă elementul *realității*, ci numai cel al *posibili-*

tății, rezultat tocmai din lipsa oricărei determinări sau negații, deci și a oricărei contradicții din monada supremă.

Conceptul de *atotrealitate*, de care vorbește Kant, implică totuși o determinare oarecare, pe care Leibniz o exclude din argumentarea sa. Existența monadei prime se impune la el tocmai din lipsa oricărei determinări sau limitări, în esența ei. Kant redă însă intenționat în chip schimbat, sau, mai bine zis, impregnat de elemente carteziane, cugetarea lui Leibniz spre a-i putea imputa aceeași vină: *tautologia*. Conștient de acest lucru, Kant concede că, formal, Leibniz are dreptate, dar avertizează, în nota subscrisă textului: „Din posibilitatea logică a noțiunilor nu se poate conchide așa ușor asupra posibilității lucrurilor”.⁴¹⁹ Aceasta este însă altă latură a chestiunii și cu ea se părăsește principiul logic al contradicției, care singur era în cauză și care e și singurul care poate asigura necesitatea subiectelor. Pe această chestiune a necorespondenței dintre *posibilitate* și *realitate* își întemeiază Kant și cunoscuta-i glumă la adresa lui Leibniz, cu suta de taleri, care, socotiți ca simplă posibilitate, nu sunt nici mai mulți, nici mai puțini ca o sută avuți în realitate, cu singura deosebire că, la socotirea averii, suta de taleri posibili nu înseamnă nimic, față de suta de taleri avuți în buzunar.⁴²⁰

Deși Kant e silit a recunoaște temeinicia și consistența logică a argumentării lui Leibniz, recunoscând că „conceptului său despre o ființă supremă, fiind o simplă idee, dacă nu i se poate atribui existența, totuși nu i se poate disputa,

⁴¹⁸ Kant: „Kritik der reinen Vernunft”, p. 461, ed. Erdmann, notă subtext.

⁴²⁰ Kant: „Kritik der reinen Vernunft”, p. 462. Adversarii lui Kant și în special teologii au făcut mult caz de această glumă inofensivă a lui Kant, taxând-o ca fiind cu totul lipsită de gust: „ein geschmackloser Witz”.

⁴¹⁸ Kant: „Kritik der reinen Vernunft”, p. 460-461.

formal, posibilitatea", totuși are față de argumentul lui ontologic aceeași severă și evident nedreaptă caracterizare, pe care o avusese pentru Descartes: „Astfel și vestitul Leibniz n-a izbutit nici pe departe măcar, în ceea ce se încumetase a face, adică a dovedi posibilitatea existenței apriori a acelei supreme ființi ideale”.⁴²¹

Severă și nedreaptă concluzie, întrucât în chiar rândurile în care o face, Kant recunoaște că ființei divine nu i se poate disputa conceptul *posibilității* existenței, chiar dacă i se contestă existența însăși.

Din punct de vedere al *sistemului său* din „Critica rațiunii pure”, Kant putea, *trebuia* chiar, să ajungă la o atare concluzie. Însă nu și din punctul de vedere al idealismului lui Leibniz, care, în parte, era și al lui Kant.

Se vede însă că, și de data aceasta, în Kant învinsese Hume contra lui Leibniz.

Această dualitate dintre idealismul teleologic și teist al lui Leibniz și între empirismul sceptic și ateist al lui Hume e permanentă în toată cugetarea kantiană ulterioară „Criticii”. Leibniz îi dăduse sursa și avântul metafizic. Hume îi limitase însă orizontul la lumea experienței fizice, peste care nu mai credea permisă trecerea. Anterior „Criticii” domnise în el spiritul lui Leibniz. În timpul „Criticii” – Hume. Totuși spiritul lui Leibniz nu dispăruse cu totul din structura intimă a cugetării kantiane. Ceea ce păstrase din el a fost însă trecut în seama jocului dialectic al rațiunii, doritoare și crea-

toare de *ideale*, necesare, însă *ireale*, imanente, însă *inexistente*.

Și dacă existența lui Dumnezeu era pentru Leibniz suprema existență, existența însăși, pentru Kant, în „Critica rațiunii pure”, ea devine un derivat al rațiunii, un joc util al experienței.

Leibniz trăia în plină metafizică. Kant, părăsind pe Leibniz, a crezut că a pus punct oricărei metafizici *prezente* sau *viitoare*. Cât de crud s-a înșelat și cum s-a răzbunat metafizica i-au dovedit înșiși discipolii și urmașii săi care – pe umerii lui – au creat acele grandioase sisteme de metafizică idealistă ale unui *Fichte*, *Schelling* sau *Hegel*.

⁴²¹ Kant: „Kritik der reinen Vernunft”, p. 464

CAPITOLUL VII

Argumentul ontologic în perioada postkantiană

Poziția lui în cugetarea contemporană

Marile sisteme metafizice de după Kant - Fichte și Schelling - Dumnezeu, absoluta identitate între cugetare și existență - Dialectica lui Schleiermacher - Punctul culminant al idealismului: absolutul hegelian - Reacțiunea pozitivă: Auguste Comte - Iraționalismul credinței: Jacobi - Reacțiunea spiritualistă: Victor Cousin și Hermann Lotze - Neo-tomism și neo-criticism - Intuiționism și pragmatism.

Scriind „Critica rațiunii pure”, Kant a avut credința că a lichidat orice încercare de metafizică viitoare. A și spus-o cu multă seamă în „Prolegomena”: „De azi înainte o metafizică nu mai e posibilă, toți filosofi fiind în mod solemn suspendați din funcție”.⁴²²

Kant își întemeia credința pe limitele pe care el le trăsese posibilității noastre de cunoaștere și pe distincția între cele două categorii de probleme: unele de cunoaștere și altele de valorificare. Cele dintâi depinzând de rațiunea teoretică și cele din urmă de rațiunea practică.

Acestui din urmă domeniu îi rezervase Kant marile probleme care făceau obiectul metafizicii: existența lui Dumnezeu, originea lumii și scopul vieții, substanța sufletului și li-

bertatea voinței. Depășind limitele noastre de cunoaștere ca și cadrul experienței posibile, ele se impun însă ca o necesitate a condițiilor noastre de viață religioasă-morală.

Aparținând domeniului practic, atari probleme nici nu au nevoie de o justificare teoretică, care nici nu e posibilă. Deci toată acea construcție teoretică închinată acestor probleme, care era *metafizica*, devenea și iluzorie, și inutilă. Teoretic, unele din aceste probleme nici nu se pot pune, iar altele dacă se pun, pot fi în aceleași timp și negate și afirmate.

Sunt vestitele probleme *antinomice*, pe care chiar dacă rațiunea teoretică le pune, inteligența nu le poate dezlega. Existența lui Dumnezeu, deși postulată de rațiunea teoretică, e dezlegabilă numai pe calea rațiunii practice. Fără ea viața nu ar avea nici un sens, iar binele nici un scop și nici o posibilitate de realizare. Vestitele argumente raționale aduse în sprijinul dovedirii teoretice a acestei existențe sunt simple *paralogisme* provenind din falsă punere, fie a subiectului, fie a problemei.

Scoaterea acestor probleme din domeniul teoretic echivala însă cu condamnarea oricărei „teologii raționale” ca și a oricărei metafizici. Cel puțin așa credea Kant. Că s-a înșelat în ceea ce privește metafizica ne-o dovedesc marile sisteme metafizice ale idealismului transcendental izvorâte din înseși principiile din „Critica rațiunii pure”.

E drept că pentru teologie influența sa a fost mai categorică. În special pentru teologia protestantă, intrată adânc sub dependența kantianismului, caracterul ateoretic al religiei s-a impus și a rămas dominant pentru multă vreme. Lucrul era de altfel explicabil față de „anarhia teoretică” în care căzuse individualismul și liberalismul protestant. Ieșirea

⁴²² *Im. Kant: Prolegomena*, p. 178 (tr. Antoniadă).

din inepuizabilele controverse teoretice și debarcarea în domeniul rațiunii practice era pentru el o salvare.

În timp însă ce teologii abandonau cu inimă ușoară domeniul teoretic, căutându-și refugiul în domeniul practic, metafizica nu înțelegea să se lase desființată. Existența absolutului, problema capitală a teologiei ca și a filosofiei a fost din nou reluată și chiar cu și mai multă tărie decât înainte de Kant. Astfel iau naștere marile sisteme metafizice ale lui Fichte, Schelling și Hegel, în directă dependență de Kant și de principiile din „Critica rațiunii pure” și, indiferent sub care nume: „Eul absolut”, „Absolutul” sau „Spiritul absolut”, existența Divinității apare iarăși ca realitate primordială și fundamentală a speculațiilor și preocupărilor teoretice.

Existența Divinității nu mai apare la acești noi metafizicieni drept un simplu joc dialectic al rațiunii pentru motive arhitectonice sau metodologice, acel „focus imaginarius” sau „transcendentaler Schein” din „Critica rațiunii pure”, ci ca absoluta realitate de la care suntem siliți a pleca, dacă vrem să afirmăm ceva valabil și rațional în această lume a existenței fenomenale.

Și întrucât tot acest proces se desfășoară, în cea mai mare parte, între conceptele pure ale rațiunii intuitive și utilizează principiile identității și ale contradicției, este evident că tot acest eșafodaj metafizic post-kantian va fi de structură apriorică sub raport logic și de natură ontologică, sub cel metafizic. Excepție vor face doar *realismul* herbartian și *iraționalismul* iacobian. Dar, în afară de ele, marii metafizicieni ai epocii, Fichte, Schelling și Hegel, se vor mișca pe linia largă a idealismului transcendental, construind și

deducând lumea existențelor contingente din realitatea absolută a conceptelor.

Și cel care deschide calea nouă, pe care se va îndrepta idealismul post-kantian, este filosoful german: *Johann Gottlieb Fichte*.

*
* *

Fichte⁴²³ este, într-o anumită privință, cel mai fidel discipol al lui Kant și cel mai entuziast continuator al kantianismului; în altă privință însă, cel care a schimbat, a *deviat* mer-

⁴²³ *Johann Gottlieb Fichte* s-a născut în anul 1762, în Ramenau – Germania. Destinat studiilor teologice, pe care le și urmează la universitățile din Iena, Leipzig și Wittenberg, ajunge deodată celebru prin scrierea sa: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung”, scriere concepută sub influența filosofiei kantiene, cu care Fichte face întâmplător cunoștință, fiind obligat a o preda unui elev al său, pe care-l medita în Zürich. Ceea ce l-a impresionat, în special, pe Fichte din scrierile lui Kant a fost „Critica rațiunii practice”, cu acel categoric imperativ al autonomiei și conștiinței morale. „Trăiesc o nouă viață” – scrie el într-una din scrisorile sale – „de când am citit „Critica rațiunii practice”. Lucruri despre care nu credeam că-mi vor putea fi dovedite vreodată, cum erau, spre ex.: noțiunea unei absolute libertăți și a unei absolute obligații, îmi sunt acum limpezi și de aceea mă simt cu atât mai fericit. Este aproape de neconceput câtă putere și câtă simă pentru omnienire ne dă această filosofie și ce binecuvântare este ea pentru o epocă în care morala este distrusă din toate temelile ei și cuvântul datorie este șters din toate dicționarele”. (*Richard Falckesberg*: „Geschichte der neueren Philosophie”, B. II, 3, pp. 377-378). Dorind să-l cunoască personal pe Kant, Fichte vine la Königsberg și impresia făcută autorului „Criticii” de către tânărul admirator trebuie să fi fost destul de favorabilă, deoarece el îi dă recomandarea către editorul său pentru tipărirea primei sale lucrări, acea „Kritik aller Offenbarung”, care i-a și adus celebritatea. Într-adevăr, lucrarea, apărută în 1792, fără indicarea numelui autorului, s-a bucurat de un succes atât de strălucit, încât parte dintre cititori și critici au atribuit-o lui Kant însuși. Intervenția lui Kant, indicând ca autor pe „tânărul candidat în teologie Fichte”, dacă a risipit confuzia, nu a scăzut entuziasmul, celebritatea lui Fichte fiind un fapt îndeplinit. Ei îi și urmează, doi ani mai târziu,

sul acestei filosofii, substituind tendințelor ei strict criticiste preocupări metafizice. De altfel Fichte nu era singurul dintre contemporanii și admiratorii lui Kant, care, vrând să-i înțeleagă opera, simțea că trebuie să-i depășească sistemul. Căci perspectiva deschisă de Kant, prin acea răsturnare de raporturi dintre lumea reală și cea rațională, în sensul că cea din urmă prescria legile de ființare celei dintâi, nu putea fi fecundă, dacă se rămânea, pe de o parte, la ruptura preconizată de dânsul, între rațiunea teoretică și cea practică, iar, pe de altă parte, se interzicea orice trecere a inteligibilu-

chemarea sa la una din catedrele de filosofie de la universitatea din Iena, catedră devenită vacantă prin mutarea de acolo a profesorului Reinhold, un kantian preocupat de completarea filosofiei kantiene prin aflarea unui principiu suprem care să facă să dispară separația dintre cele două domenii: teoretic și practic, introduse de Kant prin „Criticile” sale. Acestei preocupări se dedică Fichte însuși, desfășurând o foarte fecundă activitate filosofică, care s-ar fi dezvoltat în prielnice condiții, dacă temperamentul combativ și agresiv al lui Fichte nu l-ar fi aruncat într-o complicată dispută asupra existenței Divinității, existență pe care el o credea „nerezonabilă și deci neacceptabilă”. De aici cunoscuta acuzație de ateism ce i s-a adus, și care a făcut să-și piardă catedra în anul 1799, riscând o demisie cu care se solidarizaseră o parte dintre colegii săi, care l-au părăsit, totuși, atunci când lucrurile începușeră să ia o întorsătură mai serioasă. În Istoriile de filosofie, se vorbește mult de această demisie forțată și de nedreptatea ce i s-a făcut lui Fichte prin ea, sub presiunea cercurilor teologice. Faptul însă că Goethe a fost acela care, în calitate de ministru de Stat, prezidând comisiunea care s-a ocupat de cazul lui Fichte, a opinat pentru primirea acestei demisii, dovedește că aici n-a fost vorba de o simplă intrigă eclesiastică, cum i s-a zis, ci de ceva cu mult mai grav, care zăcea, în mare parte, în temperamentul irascibil și dornic de hotărâri mari și imediate al lui Fichte. Totuși, cei cinci ani, cât a profesat la Iena, au fost anii cei mai fecunzi ai lui Fichte, sub raportul activității sale strict filosofice. Aici își publică cele trei opere capitale ale sale: „Wissenschaftslehre”, „Rechtslehre” și „Sittenlehre”, în care el își realizează planul de a da o structură unitară idealismului kantian. Părăsind Iena, Fichte pleacă la Berlin, unde intră în contact, între alții, cu frații Schlegel și cu Schleiermacher, urmând ca, după scurte treceri pe la universitățile din

lui în sensibil, orice angajare a „lucrului în sine” în ordinea reală a lucrurilor concrete. Simpla ordine transcendentă, care prescria ordinea fenomenală, fără a-i oferi un principiu generator și sintetizator, fie în conștiința noastră, fie în afară de ea, în lumea inteligibilă, nu putea satisface pe mulți dintre admiratorii „Criticii”. De aceea printre contemporanii lui Kant s-au și desemnat, foarte de curând, două curente: unul, care tindea la o *completare* a sistemului, prin introducerea în el a unui principiu suprem, care să înlăture dualismul dintre sensibil și inteligibil – curent reprezentat, între alții, de acel *Karl Reinhold* (1758-1823), înaintașul lui Fichte la catedra de filosofie din Iena, și altul, care tindea la o

Erlangen și Königsberg, să revină în 1810 ca rector la nou înființata universitate din Berlin, unde, de altfel, nu stă, iarăși, decât puțin, părăsind-o, atât din cauza certelor cu colegii, cât și din cauza tragicilor evenimente întâmplate în Prusia, invadată și subjugară de armatele lui Napoleon. Starea de decădere a Prusiei a făcut pe Fichte să părăsească activitatea sa pur teoretică și să se pună în fruntea mișcării de reînviere a națiunii germane, rostind acum vestitele sale „Cuvântări către națiunea germană” ținute în Berlin 1808 și care au avut un atât de mare răsunet, încât Fichte devine profetul și redeşptătorul noii Germanii. Această perioadă de înflăcărare contribuie ca Fichte să-și modifice și vechile sale concepții în problema religioasă, făcând, în această a doua perioadă a dezvoltării sale filosofice, din existența lui Dumnezeu, nu numai o realitate de prim ordin, ci realitatea *primă* și absolută a concepției sale filosofice. Om de acțiune, Fichte n-a putut rămâne la catedră în această perioadă de grea încercare pentru țara sa. El ține să participe efectiv la război, oferindu-se întâi ca predicator și animator al trupelor – acțiune în care se pare că nu prea izbutește, și apoi ca îngrijitor al răniților, când, îmbolnăvind-se de tifos, moare în 1814. Influența lui asupra filosofiei germane și îndeosebi asupra viitoarei desfășurări a kantianismului a fost considerabilă, atât prin ceea ce el, personal, a adăugat acestei filosofii, cât și prin faptul că din cadrul ideilor sale se vor detașa celelalte două figuri proeminente ale idealismului postkantian: *Friedrich Wilhelm Schelling* și *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*.

corectare a sistemului, prin înlăturarea acelui fantomatic „lucru în sine și pășirea către un idealism transcendent radical, curent reprezentat, între alții, de către *Aenesidemus-Schulze*.⁴²⁴

Apariția în mijlocul acestor frământări filosofice a lui Fichte a oprit și debordat toate aceste tentative, întrucât Fichte aducea cu sine o nouă „viziune”, o nouă perspectivă de înțelegere a kantianismului, fără a elimina sau a adăuga ceva conținutului. Cel puțin așa credea Fichte însuși. El pleca de la convingerea că, dacă unitatea de sistem a kantianismului poate avea lacune, procedarea cea justă față de el nu-i aceea de a-i aduce schimbări sau adăugiri în cutare sau cutare parte, ci de a-l înțelege în concepția lui generală „printr-o unitară viziune a totului” și a-l reda într-o nouă formă, fără a-l schimba în ceea ce el are propriu ca esență sau fundament.⁴²⁵ Ceea ce-și și propune el să facă în lucrarea sa: „*Wissenschaftslehre*”, în prefața căreia și precizează că: „nu va scrie nimic, care să nu fi fost scris, deja, direct sau indirect, lămurit sau mai puțin lămurit, de către Kant însuși. Ceea ce va fi nou va fi doar forma de redare, care, aceasta, îi aparține întru totul, ea fiind întru totul independentă de Kant”.⁴²⁶ Această nouă formă de redare va însemna însă, foarte curând, și o totală schimbare în problemele esențiale ale cugetării kantiene, schimbare de care se va resimți, în primul rând, felul de orientare a lui Fichte în

problema religioasă, în special, ca și față de problema cunoașterii și afirmării existenței Divinității.

Căci problemele religioase erau acelea care-și afirmau cu tărie prioritatea în toată această mișcare filosofică post-kantiană. Aceste probleme îl preocupau în chip deosebit și pe Fichte. Ele au și fost acelea care l-au adus pe „tânărul candidat în teologie” la o mai strânsă legătură cu autorul „*Criticilor*”. Fiind încă simplu „candidat de teologie”⁴²⁷, Fichte își publică în 1792 prima sa lucrare cu conținut filosofico-teologic, acea „încercare de critică a tuturor revelațiilor” care-i și aduce atât stima lui Kant, cât și admirația contemporanilor. Plecând de la concepția moralei kantiene, a celui imperativ moral, temei și conținut al oricărei religii, tânărul teolog dezvoltă teza că toate revelațiile, adică toate religiile, deci și cea creștină, nu sunt, în fond, altceva decât încercări din partea Divinității, identificată de el cu ordinea morală a lumii, de a realiza și apăra legea morală, care, deși immanentă conștiinței umane, în genere, are, totuși, momente și etape de căderi și întunecări, momente pe care religia e chemată să le dirijeze și să le remedieze. Această lucrare, apărută fără indicarea numelui autorului, a stârnit un foarte viu interes. Atât de viu, încât o mare parte dintre cititori și chiar critici de specialitate au atribuit-o lui Kant însuși.⁴²⁸ A trebuit

⁴²⁷ Paul Deussen: „*Allgemeine Geschichte der Philosophie*”, B. II, 3, p. 296, ed. II-a.

⁴²⁸ „Oricine va fi citit o cât de mică scriere dintre acele multe prin care filosoful din Königsberg și-a câștigat nemuritoare nime pentru omenire, va recunoaște în el pe ilustrul autor al acestei opere” — e vorba anume de: „*Kritik aller Offenbarung*” a lui Fichte — scria un entuziast recenzent, într-o revistă din Iena, aducând viile sale mulțumiri „marei bărbat, care, după ce ne-a dat luminile sale în atâtea domenii, ne-a adus deplină lumină și într-un astfel de domeniu”. (Vezi P. Deussen, *op. cit.*, vol. II, 3, p. 296).

⁴²⁴ Richard Falckenberg: „*Geschichte der neueren Philosophie*”, pp. 372-373.

⁴²⁵ Richard Falckenberg: „*Geschichte der neueren Philosophie*”, p. 382.

⁴²⁶ Richard Falckenberg, *Op. cit.*, p. 382.

intervenția personală și publică a lui Kant pentru ca să înceteze confuzia, care făcuse, însă, dintr-o dată, celebru pe „tânărul” și până atunci necunoscutul Fichte.⁴²⁹

Fapt e însă că teza din lucrarea lui Fichte, ca și felul cum el o dezvoltase, era în limitele și în sensul vederilor generale ale autorului „Criticii”. De aici și confuzia⁴³⁰. Totuși, în chiar această primă scriere se puteau constata și deosebiriile dintre kantianismul propriu-zis și ceea ce avea să devină, mai târziu, idealismul transcendentălfichteian. Deosebiriile acestea se refereau în special la felul cum Fichte concepea ideea de Divinitate. El identifica Divinitatea cu ordinea morală a lumii, privând-o de orice existență personală. Acest element, născut în seamă la început, a fost evidențiat ceva mai târziu de un discipol al lui Fichte, anume Forberg, care publică în 1797 un comentariu la lucrarea lui Fichte, ca și de Fichte însuși, care însoțește comentariul lui Forberg cu un nou studiu al său: „*Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*”. „Este o eroare”, scrie Fichte aici, în legătură cu articolul lui Forberg (care încheia articolul său despre: „Dezvoltarea conceptului de religie” cu părerea că: e nesigur dacă Dumnezeu există sau nu), „a zice

⁴²⁹ Fichte avea atunci 30 de ani și deci nu mai era chiar așa de tânăr: era însă la prima sa publicație.

⁴³⁰ Confuzia a fost înlesnită și de faptul că tocmai atunci se aștepta apariția unei noi lucrări a lui Kant, referitoare la problema religioasă, după cum, în linii generale, ea fusese tratată în „Critica rațiunii pure” și „practice”. Această lucrare a și apărut, cu un an mai târziu, sub titlul: „*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*” cuprinzând filosofia religioasă a lui Kant. Lucrarea lui Fichte, apărută numai cu un an mai înainte, și pe care Kant o cunoscuse în manuscris, — întrucât el fusese acel ce o recomandase editorului său pentru tipărire — i se aseamăna în multe puncte. De aici confuzia, pricinuită desigur și de misterul anonimatului.

că e îndoielnic dacă un Dumnezeu există sau nu. Ceea ce e sigur este că există o ordine morală a lumii care indică oricărei ființe raționale locul său determinat în lume și-i conduce acțiunea sa (în viață). Această vie și activă ordine morală, *ordo-ordinans*, este Dumnezeu însuși. Noi nu avem nevoie de nici un alt Dumnezeu și nici nu putem concepe un altul. Nu există nici un motiv rațional care să ne facă să ieșim din această ordine a lumii și să postulăm o ființă anume drept cauză a acesteia. Și cine atribuie acestei ființe deosebite personalitate și conștiință preface această ființă infinită într-o existență finită și mărginită; căci conștiință are numai eul limitat, numai eul individual”⁴³¹. Aceste păreri, inerente felului de cugetare a lui Fichte din prima sa perioadă filosofică, spuse însă de dânsul, cu această ocazie, cu un prea viu accent polemic și, oarecum, provocator, au avut darul să indispuină, nu numai cercurile eclesiastice și universitare, ci și studențimea, care, de altfel, îl simpatiza și îl urma. De aici cunoscuta acuzație de ateism adusă lui Fichte,⁴³² care a tulburat ultimii ani ai fecunde sale activități din Iena, unde fusese chemat la doi ani după apariția „Criticii Revelațiilor”, ca urmaș al celui kantian Reinhold, preocupat, după cât știm, și el, de aflarea unui principiu unitar și sintetizator al dualismului kantian.

Deși scurtă, această perioadă de la Iena a fost totuși cea mai fecundă din zbuciumata viață și carieră a lui Fichte. În acești patru ani de relativă liniște el își publică, rând pe rând, fundamentalele sale lucrări de filosofie: „*Wissenschaftslehre*”, „*Rechtslehre*” și „*Sittenlehre*”, aceasta din urmă fiind soco-

⁴³¹ R. Falckenberg, *Op. cit.*, p. 379.

⁴³² Heinrich Rickert: „*Fichtes Atheismusstreit*” Freiburg, 1899.

tită nu numai drept cea mai de căpetenie dintre lucrările sale, dar și una „dintre cele mai de valoare opere ale literaturii filozofice germane”, după cum remarcă aceasta emeritul cunoscător al acestei filosofii, *Richard Falckenberg*.⁴³ Tot ce a scris Fichte mai târziu, afară doar de vestitele lui: „*Cuvântări către națiunea germană*”, care fac parte din perioada activității eroice, desfășurată de Fichte la Berlin după plecarea din Iena, și care „*Cuvântări*” trec dincolo de preocupările strict filozofice, toate vor fi în funcție de ce a elaborat și meditat Fichte în această primă perioadă. Schimbările de mai târziu, schimbări survenite, mai ales, în cea de a doua perioadă a filosofiei lui Fichte, sunt completări și precizări ale ideilor meditate sau numai intuite acum. Acesta e cazul și în ce privește atitudinea religioasă, care prezintă cele mai pronunțate deosebiri între o perioadă și alta.

Deși eu unul cred că se exagerează mult în această privință, cu tot consensul celor mai mulți dintre comentatorii lui Fichte, în această părere. Deoarece fondul cugetării religioase a lui Fichte nu poate fi despărțit de fondul general al filosofiei lui și numai întrucât s-a schimbat și a evoluat unul, s-a schimbat și a evoluat și celălalt. Firește, pe noi, aici, ne interesează atitudinea lui Fichte față de problema religioasă și în special atitudinea față de problema existenței lui Dumnezeu. Dar această atitudine nu poate fi redată și nici judecată fără organica ei legătură cu sistemul general de gândire a lui Fichte, sistem pe care el îl expune în diferitele sale lucrări, din prima și a doua perioadă. Și, în special, în cele două lucrări fundamentale: „*Wissenschaftslehre*” și „*Sittenlehre*”. Deci, fără a intra în prea multe amănunte, o expune-

re cât de rezumativă a sistemului general de filosofie a lui Fichte se impune.

Am văzut impresia puternică pe care a avut-o asupra lui Fichte, mai ales, acea „autonomie morală” a kantianismului. De aici și pornește temeiul prim și permanent al filozofiei sale. Cea mai vie dorință lui Fichte, după lectura „*Criticilor*”, era ca acel primat al obligației morale să devină o realitate pentru generația sa, care-și destrăma în discuții sterpe și inutile tabla valorilor morale. Această *viziune* a crizei morale a epocii sale și via-i dorință de a o remedia l-a și fixat pe Fichte în cadrul general al idealismului kantian; idealism care însemnase, pentru dânsul, după propria-i expresie: „nașterea la o a doua viață”. Kantianismul izbutise să săvârșească – după cum spunea Fichte –, marea minune de a elibera pe om de lume, făcându-i autonom, atât sub raportul cunoașterii, întrucât *el* este cel ce prescrie legile naturii, cât și sub raportul activității morale, întrucât în *el* sunt date condițiile imperativului categoric, pentru îndeplinirea acțiunilor morale. Totuși kantianismul purta în sine un viciu de origine, viciu care consta în acel dualism fixat de el între lumea teoretică și lumea practică, între inteligibil și sensibil; dualism care trebuia desființat sau *depășit*, prin aflarea unui principiu unic, căruia să i se subsumeze ambele domenii, ambele lumi. Aflării acestui principiu își închină Fichte activitatea sa și de acest permanent imbold este animată și călăuzită toată filosofia sa. Aflarea acestui principiu unic constă, după Fichte, în considerarea existenței însăși *în funcție de scop*. „Lumea nu este decât un scop în sine”, afirmă Fichte, scop în continuă îndeplinire, și care *trebuie* îndeplinit prin toate acțiunile noastre. De aceea toate *formele* de funcționare ale rațiunii noastre, ca și toate *mobilitățile* acți-

⁴³ R. Falckenberg, *Op. cit.*, ed. 7., p. 378.

nilor noastre, nu sunt decât *mijloace* sau *obligații* pentru realizarea unui scop. „Formele structurale ale rațiunii noastre – zice W. Windelband, unul din cei mai adânci cunosători ai filosofiei lui Fichte –, nu sunt deductibile decât ca mijloace pentru atingerea unor scopuri, rațiunea nefiind, ea însăși, decât un mijloc către scop”.⁴³⁴ De aceea actele și formele genuine de funcționare ale rațiunii nu sunt simple scheme formale, afirmații teoretice, ci *acțiuni*, imperative, *fapte*. Primul act, prima faptă pe care este obligată să o realizeze conștiința noastră, este *să se afirme*, adică *să se cugete pe sine*. Această afirmare a propriului nostru eu este și primul act trăit, este prima determinare făcută; este prima obligație cerută de ființa noastră și satisfăcută de conștiința noastră. *Determinarea, afirmarea propriului nostru eu* este actul primordial și original pe care și-l creează rațiunea noastră și prin care *se creează însăși rațiunea noastră*,⁴³⁵ creându-ne, odată cu ea, *pe noi înșine* ⁴³⁶, și prin noi, și realitatea de dincolo de noi, adică *lumea*. Fiindcă toate aceste realități: *lume*, conștiință și propriul nostru eu, sunt posibile numai prin și odată cu afirmarea eului nostru, fără de care nimic nu poate exista și nici nu se poate cugeta.⁴³⁷ Afirmarea eului de către sine însuși este primul act, prima faptă cu care se începe ființarea noastră, prin care se creează și se condiționează toată existența noastră.⁴³⁸ „Așa după cum geometrul

⁴³⁴ W. Windelband, „Geschichte der neueren Philosophie”, B. II, p. 214-215.

⁴³⁵ W. Windelband, *Op. cit.*, B. II, p. 219.

⁴³⁶ W. Windelband, *Op. cit.*, B. II, p. 222.

⁴³⁷ R. Falckenberg, *Op. cit.*, ed. 7, p. 285.

⁴³⁸ Întrebuintarea termenului „existență” aici este impropriu cugetării lui Fichte, întrucât existența este ceva dedus și secundar și, deci, ulterior primelor procese de naștere ale realității. Îl întrebuintăm însă în lipsă de alt termen și cu această mărginire a înțelesului.

începe prin a-ți cere: reprezintă-ți spațiul, pentru a putea activa în lumea figurilor, tot așa, după Fichte, este obligatoriu imperativul: *cugetă-te pe tine*, pentru a putea intra în lumea existențelor. Cu acest prim act al propriei noastre cugetări se naște rațiunea. Ea este, numai prin acest act. Ea nu este dedusă din altceva anterior dat, cum erau acele forme apriorice ale kantianismului; ci ea și toate legile ei nasc și sunt cuprinse în acest prim act autonom al conștiinței noastre, care este reflecția asupra propriului nostru eu”.⁴³⁹ Spiritul cugetător, sau rațiunea creatoare, nu este ceva posterior, care să vină dintr-o altă sursă, ci provine din acest ireductibil și primordial act al conștiinței de sine. Aceasta este atât de adevărat, încât se poate zice că adevărata naștere a omului este momentul când, pentru prima oară, el rostește cuvântul: „eu”.⁴⁴⁰

Dar punerea „eului” înseamnă implicit și punerea „non-eului”; căci numai prin determinarea față de ce nu este „eu” este posibilă afirmarea „eului” însuși. Deci prin același act al conștiinței de sine se afirmă atât „eu” – realitatea subiectivă, cât și „non-eu” – realitatea obiectivă; sau, ceea ce e totuna, „eu” și „non-eu” sunt cele două realități primordiale ale realității care se determină reciproc, născându-se prin unul și același act al conștiinței noastre. Și deși nu pot fi cugetate decât împreună, totuși „eu” este cel ce produce „non-eu”, care, la rândul său, prin mărginirea pe care o opune „eului”, constituie motivul de acționare a „eului” în afară de sine. Conceperea „eului” în mărginirea sa prin „non-eu” constituie prima pășire în afară de sine a „eului”, prima reprezen-

⁴³⁹ W. Windelband, *Op. cit.*, B. II, p. 219.

⁴⁴⁰ W. Windelband, *Op. cit.*, B. II, p. 222.

rare, după cum rezistența „non-eului” față de „eu” constituie prima tendință pentru înlăturarea obstacolului, deci prima pășire spre faptă, spre acțiune. „Eul” își așază teoretic în „non-eu” o piedică, o limită, pentru ca, practic, să o depășească, să o înlăture; fără obstacol nici o acțiune; fără luptă nici o morală.⁴¹ Și iată cum, prin unul și singurul act al cugetării propriului nostru „eu”, se naște și rațiunea cu legile ei, și lumea cu reprezentările ei, ca și ordinea morală cu actele ei, toate acestea fiind acte originale ale unuia și aceluiași fapt inițial: actul conceperii propriului nostru „eu”, din care decurg toate aceste acțiuni și procese.

Prin această concepție a sa, Fichte credea a fi înlăturat atât separația kantiană dintre rațiunea teoretică și cea practică – ambele aparținând aceluiași proces autonom al eului, cât și *heterogenia* formelor apriorice ale rațiunii teoretice și practice, ambele aparținând aceluiași act unitar al conștiinței noastre. Prin aceasta, Fichte restituia rațiunii noastre toată *autonomia* ei și înlătura din câmpul acțiunilor noastre orice *antinomie*, stabilind, în același timp, primatul acțiunii. De aceea sistemul lui a fost denumit al *idealismului etic* sau *teleologic*, având în vedere că îndeplinirea scopurilor era singura rațiune de a fi a existenței; sau filosofia *identității*, având în vedere identitatea stabilită de el între „existență” și „cugetare”. Potrivit concepției fichtiene, existența, realitatea nu este altceva decât o continuă *devenire*, o continuă realizare a acestei necesare activități a „eului”, în vederea scopului pentru care se și produce activitatea rațiunii.⁴²

Sistem al permanentei devenirii, el exclude ideea unei Divinități *personale*, care să premeargă, ori către care să tindă

această ordine morală, ca și toate acțiunile rațiunii noastre, fie teoretice, fie practice. De aici și acuzația de ateism ce i s-a adus lui Fichte în prima perioadă a filosofiei sale. Un Dumnezeu obiectiv, dotat cu personalitate, deci existând în afară și independent de activitatea conștiinței noastre, era pentru Fichte „o absurditate”, după cum am văzut că se exprima în acea dispută referitoare la existența lui Dumnezeu, iscată în jurul disertației lui Forberg.

Deci în această perioadă nu se poate vorbi despre o atitudine *pozitivă* a filosofiei lui Fichte față de problema existenței lui Dumnezeu. Această existență nici nu se punea, pentru el, după cum nu se punea existența unei ființări a Divinității în afară de ordinea morală a lumii. Această atitudine se schimbă însă cu timpul și ea este aceea care, îndeosebi, marchează *faza a doua* a filosofiei și cugetării fichtiene. Schimbarea aceasta începuse să se desemneze deja în scrierea lui Fichte din perioada berlineză a activității lui: „Bestimmung des Menschen”, scriere care e încercarea lui Fichte de a-și prezenta mai popular și mai unitar doctrina și, mai ales, în acea: „Anweisung zu einem seligen Leben”, scriere apărută în 1806, deci cu puțin înainte de rostirea „Cuvântărilor către națiunea germană”, în 1808, și care marchează începutul perioadei eroice din viața și activitatea lui Fichte.

Deci, aici, în „Anweisung zu einem seligen Leben” găsim expusă noua orientare a lui Fichte în problema religioasă, orientare care pornește din convingerea, la care ajunsese Fichte, că „este imposibil să se poată concepe lumea cu toate actele sale numai din subiectul cunoașterii, numai din formele pure ale „eului”. Și dacă, până acum, el considerase existența ca un fapt secundar, dedus dialectic din activitatea

⁴¹ R. Falckenberg, *Op. cit.*, ed. 7, pp. 390-391.

⁴² W. Windelband, *Op. cit.*, B. II, p. 231.

creatoare a „eului”, de aici înainte el convine că deasupra conștiinței și științei noastre trebuie să ființeze o existență obiectivă, absolută, din care să provină propria noastră conștiință, ca și toate celelalte conștiințe individuale.⁴⁴³ Vechiul său principiu, acel „eu” unic și absolut, se împarte acum în două: „eu” *subiectiv* – care creează ordinea morală – și „eu” *absolut* – sorginte a acestuia. Spiritul din noi, rațiunea, „eu” individual, sau cunoașterea, nu este decât schema, sau copia lui Dumnezeu – „eu” absolut, iar lumea, adică ordinea morală realizată, este chipul sau realizarea spiritului. În vechiul concept fichtean, ordinea morală era egală cu „eu” absolut, cu Divinitatea; în noul concept, absolutul este proiectat dincolo de această ordine morală și conceput ca existență permanentă și absolută, reflectată numai în conștiința individuală și ordinea morală. Dumnezeu nu mai este „categoricul imperativ” însuși, ci acest imperativ este doar expresia, manifestarea „eului absolut”, care-și are ființa sa proprie, altă decât cea a imperativului moral. Religiozitatea, în primul concept fichtean, era identică cu moralitatea; acum ea este doar *condiția inseparabilă* a acesteia.

Evident, există o fundamentală deosebire între aceste două concepții. Totuși, ea nu e de așa manieră încât să se excludă una pe alta. Absolutul existenței, pe care Fichte o postulează și o adscrie Divinității în această a doua fază a cugetării sale, păstrează încă urme din vechile sale aprehensiuni. Căci, și în această nouă concepție, Fichte exclude din ființa lui Dumnezeu orice mărginire, orice individualizare și deci orice *personalizare*. De aceea el continuă a refuza să atribuie Divinității noțiunea de personalitate, care,

după el, este egală cu cea de mărginire și individualizare. Sub acest raport Fichte se menține într-un fel de *panteism etic*, panteism care era, de altfel, și în gustul epocii și căruia îi aparțineau aproape toți romanticii, în frunte cu frații Schlegel, prietenii lui Fichte; curent căruia, alături de Schleiermacher, îi aparținea Goethe însuși.

Ceea ce revine, totuși, în chip absolut, acestei Divinități este *atributul existenței*. Asupra acestui punct nu mai există la Fichte nici o îndoială și nici o reticență. „Singur Dumnezeu este real” scrie Fichte. „Tot ce este în afară de El este o copie, o aparență, o *reprezentare*. Și suprema menire a omului este de a se apropia cât mai mult de această supremă realitate, care este Dumnezeu. *Conștiința identității noastre cu Dumnezeu este ceea ce denumim religie; realizarea acestei identități, suprema fericire religioasă*”.⁴⁴⁴ Sub această formă, existența lui Dumnezeu, devenită punctul central și accentul final al cugetării lui Fichte, nu mai este o problemă întâmplătoare și secundară, ci preocuparea *esențială* a acestei filosofii. Și, deși Fichte nu dedică în scrierile sale nici un capitol special pentru a evidenția și a demonstra existența Divinității, totuși această existență decurge în chip firesc și necesar din afirmarea identității dintre existență și actele rațiunii. Aceasta, cu atât mai mult, cu cât rațiunea este considerată acum de Fichte ca reflexul Divinității, care, singura, deține existența absolută. Este evident însă că aici ne aflăm în plină *manieră ontologică* de afirmare a existenței Divinității, așa că filosofia fichteană înseamnă, în această ultimă fază a ei, și o *revenire la argumentarea ontologică*, așa de categoric respinsă de autorul „Criticii rațiunii pure”. Și,

⁴⁴³ Paul Deussen: „Geschichte der neueren Philosophie”, B. II, 3, p. 114.

⁴⁴⁴ Paul Deussen: *Op. cit.*, B. II 3, p. 315.

deși Fichte însuși, în repetate rânduri, afirmase că o dovedire a existenței lui Dumnezeu din existența lumii finite, cu ajutorul operațiunilor silogistice ale rațiunii finite, este și imposibilă și plină de contradicții,⁴⁴⁵ totuși atitudinea lui trebuia să se schimbe în această nouă poziție față de problema Divinității, argumentarea ontologică fiind proprie atât dialecticii sale, cât și metafizicii sale, din această a doua fază a filosofiei sale. Și dacă el nu ne dă în scrierile sale o *formulare anume a argumentării ontologice*, aceasta își are explicația în faptul că, pentru el, existența lui Dumnezeu nu era obiect de demonstrare, ci de *absolută afirmare*, Dumnezeu fiind existența absolută care nu mai are nevoie de o altă demonstrare. Totuși, o schemă de argumentare ontologică găsim la fiul său, *I. H. Fichte*, care, îngrijind editarea scrierilor rămase încă nepublicate de pe urma părintelui său, ne dă și o formulare a argumentului ontologic, conchizând „la necesara existență a lui Dumnezeu - ființa absolută, din prezența *ideii de absolut* în conștiința noastră finită”.⁴⁴⁶ Și e mai mult ca sigur că acest fel de argumentare strict ontologică e făcută într-un tot în spiritul filosofiei lui Fichte-tatăl.

Putem afirma deci că în Fichte argumentul ontologic își găsește pe unul dintre reprezentanții și apărătorii lui. În orice caz, prin Fichte cugetarea filosofică se reîndrumă pe liniile mari ale cugetării ontologice. Importanța acestei reîndrumări constă, în primul rând, în faptul că Fichte, cel mai fidel dintre continuatorii și completatorii lui Kant, a simțit nevoia de a-și depăși maestrul și la acest capitol; și în al doilea rând, în influența pe care Fichte însuși a avut-o asupra ad-

miratorilor lui, ca și a titanului din Königsberg. Fiindcă, oricât s-a vorbit de nestatornicia – și uneori de bizareria – sistemului filosofic a lui Fichte, totuși influența lui a fost covârșitoare și hotărâtoare pentru felul cum a evoluat, după dânsul, idealismul kantian. Credința lui Kant „că a lichidat definitiv cu orice fel de metafizică viitoare” s-a văzut infirmată, chiar la cel mai entuziast dintre admiratorii lui, care a fost Fichte, și care, în felul său, s-a considerat – și a și fost – cel mai fidel dintre continuatorii lui. Chiar dacă Kant i-a repudiat uneori sistemul și chiar dacă Fichte a ajuns, el însuși, la repudierea unora din tezele centrale ale kantianismului. Între acestea era și credința lui Kant „de a fi desființat odată și pentru totdeauna orice valoare logică a argumentării ontologice”⁴⁴⁷, pe care el o socotise scoasă din circulație, „cu toate încercările ce s-ar mai face pentru dovedirea teoretică a existenței lui Dumnezeu”. Fichte a dovedit netemeinicia acestor prezumțioase afirmații ale autorului „Criticii rațiunii pure”. Argumentarea ontologică se dovedea viabilă și valabilă, imediat ce se relua vechea cale a metafizicii, cale la care nu va renunța niciodată rațiunea umană, cu toată „solemnă depunere din funcție a tuturor metafizicienilor” pe care o decretase autorul „Criticii”.⁴⁴⁸

Fichte îi deschisese iarăși drumul. Drum pe care vor păși cu și mai multă amploare un Schelling și un Hegel, care îndrumă și mai marcant idealismul postkantian pe linia marilor construcții metafizice. În acest cadru, în chip firesc, argumentarea ontologică în sprijinul dovedirii existenței lui Dumnezeu își recapătă respirația și își afirmă preponderen-

⁴⁴⁵ Georg Runze: „Der ontologische Gottesbeweis”, p. 97.

⁴⁴⁶ Rudolf Eisler: „Philosophisches Wörterbuch”, B. II, p. 955.

⁴⁴⁷ Im. Kant: „Critik der reinen Vernunft”, p. 458.

⁴⁴⁸ Im. Kant: „Prolegomena”, trad. Antoniadă, p. 178.

ta. Am crezut necesar a sublinia și evidenția rolul și locul lui Fichte în această privință. Rol și loc adesea nerelevante sau rău interpretate. Cum eronat interpretată a fost, în genere, poziția religioasă a lui Fichte.

O prezentare justă a problemei era, deci, necesară, atât pentru preocuparea noastră specială, în speță poziția lui Fichte față de argumentarea ontologică, cât și pentru poziția fichtianismului față de problema religioasă, în genere. De aceea și extinderea mai largă ce am dat prezentării acestui capitol, extindere necesară și din cauza adâncii influențe pe care Fichte a exercitat-o asupra contemporanilor și, într-o anumită măsură, discipoli ai gândirii sale: Schelling și Hegel.

Schelling și poziția ontologică a filosofiei identității

Nu vom intra în o prea detaliată expunere a filosofiei lui Schelling⁴⁹. În liniile-i generale, cugetarea schellingiană este

⁴⁹ Friedrich Wilhelm Schelling se naște în 1775, în localitatea Leonberg lângă Stuttgart – Germania. Fiu de cleric, este destinat studiilor teologice pe care le urmează, alături de cele filosofice, în vestitul colegiu teologic din Tübingen, între anii 1790-1795, având coleg, mai în vârstă, pe Hegel, cu care leagă o strânsă prietenie, ca și cu Hölderlin, nefericitul poet romantic de mai târziu. Atras de ideile lui Fichte, publică, încă student fiind, o serie de studii asupra ideilor acestuia (în 1792 apăruse „Versuch einer Kritik aller Offenbarung” a lui Fichte, iar în 1794 „Die Wissenschaftslehre”) după ce, cu un an mai înainte, deci când Schelling avea abia 17 ani, publicase deja două dizertații cu caracter strict teologic, prima asupra „Păcatului originar”, a doua asupra „Miturilor religioase”. În 1797 Schelling publică lucrarea sa „Ideen zu einer Philosophie der Natur” în care e expus propriul său sistem, lucrare care se impune în așa măsură atenției cercuitorilor filosofice, încât autorul ei, deși numai de 23 de ani, e chemat ca profesor extraordinar la Iena, unde îl găsește încă pe Fichte, care va pleca însă, după un semestru, în cunoscutele împrejurări, iscate de disputa asupra ateismului. Rămas singur la Iena, Schelling desfășoară o foarte bogată activitate filosofică, prelu-

tributară lui Fichte, sub înrăurirea căruia autorul filosofiei identității își începe propria sa activitate filosofică și de la care își însușește însuși principiul central al filosofiei sale, adică identitatea dintre *cugetare* și *ființare* – Denken und Sein. Această identitate a fost aplicată de dânsul, cu preferință, asupra non-eului, adică asupra naturii. Căci obiectivul asupra căruia se îndreaptă, în special, preocupările lui Schelling este existența „non-eului”; a acestui act care, deși primordial și elementar, este totuși limitativ și contradictoriu, în sânul aceluiași proces unitar și originar al conștiinței noastre.

crând și desăvârșind sistemul său de gândire printr-o serie de lucrări, între care: „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie” în 1798, „Einleitung zum Entwurf eines Systems der Naturphilosophie” în 1799 și „Allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses” în 1800. Influențate de grupul romanticilor, și în parte de spinozism, sunt scrierile imediat următoare: „System der transzendentalen Idealismus”, „Darstellung meines Systems der Philosophie” în 1801, „Bruno – oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge”, 1802, „Über die Methode des akademischen Studiums” în 1803, „Philosophie und Religion”, 1804 etc., deci o avalanșă de lucrări, urmate fără întrerupere, an după an, și care caracterizează ceea ce se numește a doua perioadă din activitatea lui Schelling. Între timp însă, relațiile sale cu colegii din Iena – intrați mai mult sub influența lui Hegel, venit și el la Iena, decât a lui Schelling – înrăutățindu-se, Schelling părăsește Iena, pentru o scurtă trecere pe la universitatea din Würzburg, ca apoi să se stabilească, pentru o lungă perioadă la München, ca secretar al Academiei de Arte plastice – întâi, și apoi ca profesor la nou înființata universitate müncheneză, între anii 1827 și 1841. Deși în culmea gloriei, puterea sa de productivitate, care uimise în perioada de la Iena, se pare că încetase în perioada de la München. Ceea ce publică acum sunt polemici, destul de violente de altfel, avute, când cu Fichte, pe care îl acuză că i-a plagiat sistemul, când cu Iacobi, care-i combătuse ideile teologice, și câteva reeditări. Chemat la Berlin, pentru a fi opus lui Hegel, care, prin activitatea ce o desfășura aici și prin marea influență căpătată asupra studenților devenise incomod autorităților, trebui să se constate că epoca de producție și originalitate a lui Schelling trecuse. Ultimii lui ani nu marchează vreo operă mai de seamă. Moare în anul 1854, deci la vârsta, destul de înaintată, de 79 de ani.

tre, care naște atât „eul” cât și „non-eul”. Fichte, care evidențiasse și crease pentru filosofie importanța acestui act primordial al activității noastre spirituale, acordase toată atenția sa „eului” – considerat ca factor prin excelență activ, și neglijase, dacă nu diminuase chiar, importanța „non-eului”, pe care nu-l privise decât drept *cadru pasiv* al instalării eului în conștiința noastră. Identitatea corelativă dintre „eu” și „non-eu” se transformase, de fapt, la Fichte, dintr-o condiționare *limitativă* – „eul” și „non-eul” limitându-se și determinându-se reciproc – într-o dependență *calitativă*; „eul” –

Ultimele sale lucrări: „Philosophie der Mythologie” și „Philosophie der Offenbarung”, ca și „Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit”, care reamintesc de altfel preocupările tânărului teolog de altădată, cuprind vădite influențe mistice și neoplatonice, care vin să se adauge la celelalte influențe, pe care el le-a suportat în îndelungata sa activitate și de care se resimte întregul său sistem de gândire. Sistem care, după cum remarcă Windelband, nici nu trebuie luat ca o unitate organică, în toate cele *cinci perioade* distincte ale sale. „Că, el arată mai degrabă drumul pe care l-a făcut spiritul lui Schelling din tinerețe și până la bătrânețe și cu el odată și filosofia germană. A trebuit totuși forța genială a unei convingeri nealterate, care să treacă prin toate aceste metamorfoze, care se succedau și se contopeau una după alta în același fir conducător de gândire”. Și firul conducător a lui Schelling a fost *însuflețirea naturii*, ridicarea ei la înălțimea spiritului, identificarea ei cu spiritul, în realitatea absolută a lui Dumnezeu, față de care spirit și materie nu sunt decât expresii felurite ale aceleiași realități, una, conștientă și activând, alta, inconștientă sau „dormitând” – cum zice Schelling, dar „devenind”. În această *spiritualizare* a materiei stă ideea fundamentală, care animă toată filosofia lui Schelling și care, convenind atât sensibilității romantice, în floare pe atunci, ca și noilor descoperiri științifice în domeniul naturii fizice, în plină izbucnire atunci, explică și entuziasta primire a acestei filosofii de către contemporani. Aceasta, cu toate criticile ce i-au fost aduse de „colegii de specialitate” – între alții de foștii săi prieteni, Fichte și Hegel, și de Kant însuși, care trata de: „Schwärmerei” toate aceste produse ale unei prea bogate imaginații, care se refereau, totuși, la idealismul kantian ca la primordiala sursă de pornire. Cu toate aceste defecte ale gândirii schellingiene, sistemul său s-a

fiind principiul activ, rațiunea, iar „non-eul” – principiul pasiv, lumea, natura. Contra acestei devieri a lui Fichte de la propria-i doctrină se ridică Schelling, cerând ridicarea non-eului, adică a naturii, pe același plan cu cel al „eului”, adică al spiritului. Deoarece realitatea obiectivă, natura, non-eul, nu este un simplu suport al eului sau – cum zice Schelling însuși, în limbajul lui colorat, care făcea farmecul deosebit al prelegerilor și scrierilor sale – „o simplă scândură pe care spiritul se rostogolește pentru a ajunge la conștiința de sine, ci este o scară, pe care spiritul urcă, spre a ajunge la această conștiință”. Natura nu este un obiect mort, „natura-naturata” cum o concepea Fichte, ci este, ea însăși, un principiu activ, o forță în devenire; e „natura naturans” a vechii Scolastice. Natura conține în sine spirit; este spirituală, activă, dinamică, și în *continuă devenire*, în *continuă evoluare*, de la starea de „somnolență”, în care se găsește spiritul, în cea mai primitivă formă a materiei, până la cea mai curată formă spirituală, la care ajunge atunci când ea ia conștiința de sine, deci când devine, ea însăși, în întregime, spirit. „Natura este inteligența în devenire”, zice Schelling. „Ea este rațiunea inconștientă, care tinde să devină „Eu”, adică să ajungă în stare de conștiință”.⁴⁵⁰

arătat extrem de fecund pentru o întreagă și îndelungă perioadă a gândirii filosofice. Influența crescândă a lui Hegel a diminuat-o, fără a o anula însă cu totul. Cum fecundă s-a arătat și în domeniul gândirii religioase. Căci, cu toate efuziunile panteiste luate din spinozism, ca și din neo-platonism, către sfârșitul vieții sale, mai ales Schelling n-a încetat de a fi preocupat de „contemplarea lucrurilor divine”. Intuiția intelectuală a Divinității, în care el concentrase ultimul temei al realității, face dintr-însul un numai un parizan hotărât al probei ontologice, ci și un apologet al creștinismului în genere, în care el vede *ultima etapă a revelației Absolutului în lume*.

⁴⁵⁰ W. Windelband, *Op. cit.*, B. II, p. 252.

Dar în cazul acesta nu mai poate fi deosebire de esență între spirit și materie; ci spirit și materie sunt unul și același lucru, numai pe trepte deosebite de conștiință. „Eul” și „non-eul” sunt termeni *identici* – diferențiați doar prin limitarea unuia de către altul – ai aceleiași realități absolute, nediferențiate, care este absolutul – Dumnezeu. Căci dacă natura ar fi ceva cu totul deosebit de spirit, de conștiință, cum ar putea această conștiință să aibă totuși cunoștință despre natură? se întreabă Schelling.⁴⁵¹ Explicația nu ne-o poate da decât *identitatea funciară* dintre spirit și natură. Spirit și natură nu sunt două lumi opuse, ci *una singură*. Nu există decât o singură realitate primordială, un singur univers: *Absolutul nediferențiat*, față de care spirit și lucruri nu sunt decât două feluri de a fi, două moduri de a se manifesta ale unei singure realități, care este Dumnezeu, sau „Absolutul nediferențiat” – cum sună denumirea predilectă pe care Schelling, evident influențat de spinozism, pe de o parte, de platonism de de alta, o dă Divinității. Dumnezeu, care e nediferențiat în suprema-I ființare, se diferențiază însă în raport cu lumea, cu universul, revelându-se progresiv în umanitate, ca și în natură, *mecanismul* proceselor naturii, ca și *finalismul* proceselor rațiunii nefiind decât aspecte ale aceleiași „eterne Rațiuni” a cărei evoluție și realizare ne-o invederează istoria, pe de o parte, *știința*, pe de alta.⁴⁵² Natură și spirit sunt deci, în sine, identice, ambele emanând din

⁴⁵¹ „Ceea ce este dincolo de conștiință este, în esență, același cu ceea ce este în conștiință”, zice Schelling. Și „ceea ce este de cunoscut trebuie să poarte în sine caracteristice ale cunoscătorului; căci altfel cunoașterea nu s-ar putea face”.

⁴⁵² Joseph Souther: „La Philosophie chrétienne de Descartes à nos jours”, Bloud et Gay, 1934, vol. I, pp. 140-141.

aceeași realitate primordială, care e „natura creatoare”, din care se desfac, în virtutea aceluiași act, cele două realități secundare: „eul” subiectiv, conștiința de sine, sau eul cugetător, și „non-eul” sau eul obiectiv, materia percepută sau natura, una și alta din aceste două realități – în fond identice – dezvoltându-se în virtutea aceluiași proces al contrariilor, care se condiționează – subiectul, sau eul cugetător, pe calea *opozitiei*: subiect-obiect, formă-conținut, idee-materie, iar obiectul, adică eul cugetat, sau materia, pe calea *polarității*, care predomină procesele materiei. În acest paralelism, în această corespondență dintre legile de progres ale spiritului și cele ale materiei vedea Schelling un motiv în plus pentru a proclama identitatea dintre spirit și materie. Identitate pe care el o vedea pretutindeni, atât în felul de a se realiza al spiritului și al naturii, cât și în felul de a se efectua, față de ele, procesul cunoașterii. Căci dacă opoziția antitețică dintre eu și non-eu era formula care caracteriza și explica activitatea spirituală, aceeași contrarietate creatoare o descoperea Schelling în procesele naturii, în care opoziția dintre cei doi poli: negativ și pozitiv, prezenți în fenomenele de electricitate și magnetism, dădea starea de echilibru sau de potență, în care se găsesc fenomenele naturii. Natura, după Schelling, este un sistem de forțe opuse sau *polarizate*, după cum spiritul se caracterizează prin conștiința unor concepte opuse, dar sintetizate. Natura se realizează printr-un joc continuu al energiilor polarizate, după cum spiritul, sau inteligența, se manifestă sau există, prin desfășurarea de poziții ideale, mereu reinnoite prin opoziții și sinteze succesive.⁴⁵³ Din activitatea spiritului nasc „ideile”; din încordarea mate-

⁴⁵³ W. Windelband, Op. cit., t. II, pp. 290-292.

riei nasc „potențele”. *Idei și potențe* sunt cele două forme de manifestare ale realității primordiale, care e mai mult spirit, sau mai multă materie, după cum precumpănește în ea elementul „ideal” sau cel „potențial”. Această gradare cantitativă dintre momentele ideale sau reale, „spirituale”, sau „naturale”, este aceea care constituie deosebirea între lucrurile finite, ca și subsistența lor proprie, față de substanța infinită a „Absolutului nediferențiat”, în care sunt cuprinse toate lucrurile și din care, într-un fel sau altul, toate purced.⁴⁵⁴ Fiindcă lucrurile, sau existențele finite, se deosebesc între ele după cât grad de spiritualitate sau materialitate au în ele; sau după câtă potențialitate și idealitate cuprind. Dacă precumpănește „momentul ideal” ele aparțin lumii spiritului; dacă precumpănește „momentul real” sau „natural”, ele aparțin lumii materiale, sau „naturii”. Deosebire esențială însă, între aceste două lumi, nu există, ci numai una de grad, fiindcă, în fond, ele constituie una și aceeași realitate.

Schelling crede chiar că poate stabili și cele trei stadii sau potențe, care caracterizează procesul de desfășurare a celor două lumi: *lumea istoriei*, sau a spiritului și *lumea naturii*, sau a materiei. Polul extrem al naturii îl formează materia brută, care nu are altă calitate decât aceea de a umple spațiul, sau *spațiul* însuși, care reprezintă, astfel, starea de potență inferioară a materiei. Potența a doua o reprezintă *lumina* cu toate formele ei electromagnetice. Și, în sfârșit, potența a treia, și cea mai apropiată de lumea spirituală, o reprezintă *organismele*, sau *viața*, în care materia, supusă for-

mei, deci unui moment de idealitate, a ajuns la suprema ei formă de spiritualitate, fără a înceta însă de a fi natură.

Aceste trei potențe sau trei etape sunt prezente și în ordinea *spirituală* a existenței. Supremul pol al spiritualității, care e și suprema formă de potențialitate a spiritului, îl reprezintă *conștiința morală*, care situează spiritul în totală opoziție cu materia, deci în stare de totală *libertate*. A doua potență a spiritualității o reprezintă *activitatea spirituală* propriu-zisă, legată, într-o anumită măsură, de condițiile fizice ale materiei. Și a treia stare de potențialitate spirituală, în această ordine diminuantă, o reprezintă *activitatea estetică* a spiritului, în care spirit și materie se îmbină de așa manieră „încât, deși caracterul ideal al acestei activități e precumpănitor, totuși plasticul și sensibilul sunt condiții neapărate și esențiale în ceea ce produce inteligența”. Deci aici spiritualul cu materialul aproape se confundă, după cum la polii extremi conștiința morală și materia brută aproape se exclud. Dar însuși procesul de cunoaștere, ca și starea de conștiință, nu sunt momente care să aparțină exclusiv spiritului, după cum materia, în cea mai rudimentară formă a ei, deci în stare de prima-i potență, nu e cu totul opusă spiritului, nici total străină lui. În acest stadiu spiritul se găsește doar „în stare de somnolență”. El activează în chip inconștient – deși nu *dezordonat* – de unde și caracterul *mecanic* și totuși organizat, pe care îl au procesele naturii – tinzând spre starea de conștiință, pe care o și îmbracă în activitatea conștientă a eului, spre a ajunge la acea supremă stare de conștiință, care este „intuiția intelectuală”, prin care spiritul absolut, sau

⁴⁵⁴ A. Rădulescu-Pogoneanu în „Istoria filosofiei moderne”, vol. II, p. 257.

Dumnezeu, se concepe pe sine și se lasă a fi intuit și conceput de conștiința umană.

Dominat și animat de ideea identității dintre spirit și natură, era firesc ca Schelling, după ce restabilise drepturile naturii, lăsate de Fichte pe plan cu totul secundar, să nu se oprească la „eul subiectiv” ca la ultima și suprema formă a realității și deci și a existenței; ci să caute dincolo de ea o altă realitate, căreia și eul subiectiv și eul obiectiv, adică și spiritul și natura, să-i aparțină și din care ambele să emane. Ceea ce și face Schelling prin postularea acelui „Absolut nediferențiat”, de care am amintit, considerat de el ca ultimul temei al realității, al existenței, al *ființării*. S-a spus și repetat mereu că aici n-ar fi vorba decât de o influență a lui Spinoza. Faptul e adevărat poate; dar numai în parte. Deoarece, și fără influența lui Spinoza, poziția lui Schelling ar fi fost aceeași. Ancorarea gândirii lui Schelling în realitatea unui Absolut, situat dincolo de acea primordială realitate, creată prin reflexiunea eului, era pentru dânsul o necesitate de sistem și nu un expedient întâmplător, datorat unei influențe de împrumut. Odată ce Schelling refuzase să facă numai din punerea eului nostru actul primordial și fundamental al ființării și ridicase alături de „eu” și pe aceeași treaptă cu el non-eul, sau natura, era fatal ca el să pășească către o *altă realitate*, care să fie *sursa generatoare* a amândurora, care să le *cuprindă* pe amândouă și din care să *derive* amândouă.

Ideea de Divinitate, privită ca absolută realitate, dincolo de conștiința subiectivă, ca și de natura obiectivă, percepută prin această conștiință, apare, astfel, ca *ideea fundamentală* a întregului sistem de gândire al lui Schelling, și nu ca element secundar, intervenit întâmplător și ulterior în dezvoltarea acestui sistem. Fără considerarea elementului Divinită-

ții nici nu s-ar putea marca, de altfel, suficient deosebirea dintre Schelling și Fichte. Deosebire care, aici, în postularea și conceperea Divinității, ca o forță obiectivă, activă și creatoare, își găsește adevărata-i justificare. Fiindcă Divinitatea la Schelling nu-i numai acea stare de „pasivă indiferență” în care se dizolvă dualitatea aparentă și finită, spirit și natură, ci ea este forța creatoare care *intervine*, creând ordinea spirituală, în istorie, și pe cea materială, în natură. Aici este marea deosebire între Dumnezeu-substanța pasivă, mecanică și indiferentă al lui Spinoza și între Divinitatea absolută și activă a lui Schelling. De aceea, dacă e vorba de o influență aici, această influență e din sursă platonicească, și nu spinozistă. Este trecerea de la idealismul transcendent subiectiv al kantianismului, care era și al lui Fichte, către idealismul transcendent platonician, în care Dumnezeu nu e numai „spiritul absolut” și „ideea cea mai înaltă”, dar și „ideea tuturor ideilor”, „principiul tuturor cunoștințelor”; „cea mai înaltă idee, care depășește orice știință, orice cunoștință, și orice contradicție sau diferență”; „sfântul abis” „din care toate existențele nasc și în care toate se reîntorc”⁴⁵⁵, așa cum îl concepe și îl definește Schelling în scrierea sa: „Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge”, publicată în 1802, deci numai la un an după apariția expunerii propriului său sistem în „Darstellung meines Systems der Philosophie”, care e în același timp și o acerbă răfuială și totală separare de sistemul lui Fichte. Această separare de Fichte și precizare a propriului său sistem o urmărește Schelling în „Bruno”, unde dialogul se poartă între cele două personaje ale scrierii, din care unul – Bruno, reprezin-

⁴⁵⁵ R. Kroner, „Von Kant bis Hegel”, B. II, p. 1

tă felul de gândire al lui Schelling, iar cel de al doilea – Lucian, felul de gândire al lui Fichte. Evident, felul cum sunt privite lucrurile aici diferă cu mult de felul cum erau privite în primele sale scrieri. Dar acum își limpezește Schelling propriile sale gânduri, și-și fixează propriul său sistem.

În acest sistem ideea de Dumnezeu intervine ca element creator și activ, deținând rolul de căpetenie. Nimic mai firesc, odată ce gândirea lui Schelling se situează pe linia idealismului platonician. „Absolutul” schellingian de aici nu are decât foarte puțin de-a face cu „absolutul” fichtean din prima perioadă și mai puțin cu „absolutul” spinozist, cu toate încercările ce se fac de a se alătura între ele două sisteme de cugetare, total diferite. Fiindcă, deși terminologia lor se aseamănă și chiar tehnica expunerii – Schelling utilizând și el uneori metoda „geometrică” – conținutul diferă. „Absolutul nediferențiat” al lui Schelling, ca „totală indiferență dintre subiectiv și obiectiv”, este „sorgința din care țășnește toată ființa și toată cugetarea” „nevăzutul și veșnicul părinte al tuturor lucrurilor”, care „fără a ieși din veșnicia sa, concepe, în unul și același act al veșniciei sale, Infinitul și Finitul dintr-o singură privire”.⁴⁵⁶

Acestei absolute realități, care este Dumnezeu, sursă a oricărei existențe și cugetări, *existența îi aparține cu necesitate și nu întâmplător*, va afirma Schelling, formulând astfel *esența argumentării sale* pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, argumentare care este, după cum vedem, de natură strict ontologică.⁴⁵⁷ Această existență nu se poate dovedi prin nici un act de reflecție și raționament. Fiindcă ea nici

nu se poate face pe căile obișnuite ale cugetării noastre, căi valabile numai când este vorba de existențele finite; ci ea este obiectul unei „intuiții intelectuale” și chiar numai a unei „geniale intuiții filosofice”.⁴⁵⁸

„Cuvintele pieritoare” zice Schelling „numai cu greu pot reda ființa părintelui tuturor lucrurilor”, deoarece el trăiește „în fericirea veșnică, dincolo de orice contradicție”. De aceea transpunerea lui dincoace de lumea eternității în care trăiește, în lumea cunoașterii, deci a conștiinței noastre subiective, este una din cele mai grele probleme. Totuși ea nu este cu totul inacceptabilă. Și dacă Schelling repudiază, alături de Kant și de Fichte, valoarea obiectivă a argumentelor cosmologice⁴⁵⁹, el acordă celui ontologic întreaga-i putere demonstrativă, privindu-l ca expresia „cea mai adecvată, deși încă primitivă, în forma-i anselmiană, a absolutei evidențe a cunoașterii filosofice”, cum se exprimă el în al său „System der Philosophie”.⁴⁶⁰ Acest argument care se întemeiază pe *suprema viziune*, a identității dintre existență și cugetare – *Sein und Denken* – comite greșeala, la antecesorii săi, observă Schelling, de a concepe această identitate numai sub forma de existență, căreia cugetarea i se opune ca „ceva subiectiv, față de obiectivul existenței”. Or, sesizarea ontologică a lui Dumnezeu constă tocmai în *absoluta unitate dintre cugetare și existență*, unitate despre care nu se poate avea decât o „intuiție intelectuală și nu o analiză reflexivă”.⁴⁶¹ De aceea Schelling și schimbă structura de până la el a argumentării ontologice, opinând că „nu trebuie pornit de la

⁴⁵⁸ W. Windelband, *Op. cit.*, B. II, p. 20.

⁴⁵⁹ Georg Runze, „Der Ontologische Gottesbeweis”, p. 98.

⁴⁶⁰ Richard Kroner, „Von Kant bis Hegel”, B. II, p. 187.

⁴⁶¹ R. Kroner, *Op. cit.*, B. II, p. 185-186.

⁴⁵⁶ Paul Deussen, *Op. cit.*, p. 331; Schelling, „Gespräch Bruno”, I, 4.

⁴⁵⁷ Rudolf Eisler, „Philosophisches Wörterbuch”, B. II, p. 955.

ideea de Dumnezeu, pentru a ajunge la existența Lui necesară, ci invers, *trebuie pornit de la ideea unei existențe absolut necesare, pentru a dovedi Dumnezeirea acestei absolut necesare existențe*.⁴⁶²

Vechea factură a argumentării ontologice, în speță cea anselmiană – cu deducerea existenței lui Dumnezeu din ideea de Dumnezeu – este inoperantă și intenabilă, zice Schelling. Și din următoarele trei considerente principale: întâi, fiindcă nu este posibilă o demonstrare a existenței în genere; al doilea, fiindcă nu poate fi vorba de o „existență” a lui Dumnezeu, în sensul în care-l are, în chip obișnuit, cuvântul „existență”; și al treilea, fiindcă nu există demonstrare fără un raționament, deci fără deducerea unui adevăr, a unei evidențe, din sau prin mijlocirea altui adevăr sau altei evidențe. Or, prin nimic nu se poate mijloci dovedirea existenței lui Dumnezeu care, fiind absolutul însuși, depășește orice fel de posibilitate de reflexiune a cugetării.⁴⁶³ Ideea de Dumnezeu nu este un punct de plecare, pentru a dovedi din ea și prin ea existența lui Dumnezeu, ci *un produs* al unei demonstrații ontologice, făcută pe altă cale decât cea folosită de Anselm, Descartes și ceilalți partizani ai probei ontologice. Această cale, care pleacă *de la afirmarea identității dintre existență și cugetare, spre a ajunge la necesitatea Divinității ca suprema formă a existenței*, o expune Schelling în felurite formulări în diferite locuri din scrierile

sale. Dintre ele noi am expus deja pe cea din „Bruno” ca și pe cea din „Darstellung meines systems der Philosophie”. O a treia formulare o găsim în „Zeitschrift für speculative Physik” din 1802. Aici Schelling, plecând de la identitatea dintre cugetarea pură și existența pură, conchide că „existența pură, adică Dumnezeu, deși de natură conceptuală, tocmai în virtutea identității ei cu cugetarea, este, totuși, singurul și cel mai înalt concept, pe care noi nu-l putem cugeta *numai ca simplu concept*, ca simplă idee, ci îi atribuim și *ființare*, adică existență”.⁴⁶⁴ Deci *lui Dumnezeu îi aparține existența cu necesitate, tocmai fiindcă, fiind suprema idee, implică în sine existență*. O a patra formulare e aceea pe care o găsim în „Einleitung in die Philosophie der Mythologie” în care, analizând concepțiile de „existență”, „realitate” și „posibilitate” – deci cu referire de data aceasta și la Leibniz – Schelling conchide că: „cel mai înalt sens al argumentului ontologic constă în faptul că el evidențiază *că Dumnezeu este singurul concept care nu poate fi conceput ca neputând să nu existe, deci drept cel ce există cu necesitate*”.⁴⁶⁵

Din toate aceste considerente și formulări ale lui Schelling, formulări adesea nelămurite chiar pentru propriul său sistem de gândire, un lucru este cert, și anume că: *existența lui Dumnezeu este punct central pentru filosofia lui Schelling, această existență fiind suprema expresie a încercării lui de a reabilita natura ridicând-o alături de spirit, identificând-o chiar cu acesta, în realitatea supremă în care dispar toate diferențele și care este Dumnezeu*. Cum precizează Schelling singur: „Cine nu are această supremă intuiție a Absolutului,

⁴⁶² Georg Runze, *Op. cit.*, p. 98.

⁴⁶³ Schelling: „Einleitung in die Philosophie der Mythologie”, II, p. 224 și „Philosophie der Offenbarung”, II, 2, p. 159. (V. Runze, *op. cit.*, p. 98). De observat că asupra primelor două puncte Schelling e de acord cu Fichte; asupra celui de al treilea cu Jacobi, care afirmă același lucru asupra imposibilității de demonstrare a existenței lui Dumnezeu.

⁴⁶⁴ G. Runze, *Op. cit.*, p. 99.

⁴⁶⁵ G. Runze, *Op. cit.*, p. 107.

acela nici nu poate avea o înțelegere filosofică a lucrurilor, a realității”⁴⁶⁶ și, adăugăm noi, nici a filosofiei lui Schelling. De aceea filosofia și teologia își confundă adesea la Schelling obiectele și preocupările. Schelling însuși ține să se știe „că filosofia sa este esențialmente religioasă și veritabil creștină”⁴⁶⁷, cu toată nota panteistică pe care o conține ca urmare a concepției sale despre identitatea dintre spirit și materie, concepție care îi creează o situație ireconciliabilă cu doctrina creștină, al cărei apărător și profund înțelegător Schelling se crede. Destul de îndreptățit, de altfel, în anumite privințe; și mai ales în raport cu poziția lui Fichte față de concepția Divinității. Fiindcă, în opoziție cu Fichte, Schelling separă domeniul religiei de cel al moralei. „Existența lui Dumnezeu, zice el, nu e o simplă exigență a moralității, deși este adevărat că numai acel care crede într-un Dumnezeu poate fi moral. De fapt, nu există o lume morală decât dacă există un Dumnezeu, ceea ce este adevărat; dar a face să existe Dumnezeu pentru ca să fie o lume morală nu e decât o totală răsturnare a termenilor”.⁴⁶⁸ Dumnezeu există însă și trebuie să existe pentru alte temeuri decât pentru cele ale moralității. Și, în primul rând, pentru a da acel ultim temei – „eviger Urgrund” – al identității, cerut de îndoitul aspect al realității: spirit și natură.

Din această veșnicie a absolutei indiferențe dintre spirit și materie, care e, în același timp, și absoluta identitate dintre spirit și natură, s-a născut, prin căderea în păcat – ceea ce înseamnă, după Schelling, smulgerea din această stare de

indiferență – lumea sensibilă, care nu a constatat, inițial, în altceva decât în faptul că sufletul s-a perceput pe sine, s-a conceput, adică, în esența sa – „în seiner Selbstheit” – și prin aceasta a trecut, a căzut din eternitate în temporalitate, încetând de a mai fi numai în Dumnezeu. E „păcatul originar” prin care se naște lumea și umanitatea. Procesul de desfășurare a acestei căderi este creația sau *natura*; după cum reversul ei, adică reîntoarcerea spiritului către izvorul din care s-a despărțit, creează *istoria*. Acestea sunt cele două mari acte ale dramei universale: *căderea în păcat*, adică creația în ordinea naturii, și *răscumpărarea* în ordinea culturii sau a istoriei, adică reîntoarcerea făpturii spre lumea primară spirituală, pentru a se reconcilia cu sursa din care s-a deprins. Dintre toate religiile, precizează Schelling, nici una nu reprezintă cu mai multă tărie de adevăr acest proces al creației și existenței ca religia creștină, care, prin persoana lui Iisus Christos – mijlocitorul și răscumpărătorul nu reprezintă decât infinitul întrupat în finit, pentru a-l readuce pe acesta din urmă în lumea infinită a indiferenței, din care totul a pornit și în care totul coexistă în liniștea eternă. Tonul și concepția lui Schelling este de data aceasta sub directă influență a misticului *Jacob Bohme* și de aceea are un foarte accentuat colorit mistic, accent pe care-l vom găsi la Schelling și atunci când el caută să transpună procesul creației și al răscumpărării, sau naturii și istoriei, în cadrele Treime creștine, Tatăl fiind principiul veșnicei existențe, Fiul, veșnicia intrată în timp și acționând în el, iar Sf. Duh, veșnicia care tinde să se reîntoarcă iarăși în sânul veșnicei existențe. De asemenea, în contradicție totală cu panteismul său, Schelling caută să salveze principiul libertății în ordinea spirituală, pentru a putea explica prezența răului în lume și a salva respon-

⁴⁶⁶ W. Windeband, *Op. cit.*, V. I, p. 290.

⁴⁶⁷ Joseph Souilhé, „La Philosophie chrétienne”, ed. Bloud, 1934 V. I, p. 142.

⁴⁶⁸ Joseph Souilhé, *Op. cit.* V. I, p. 141.

sabilitatea noastră morală. Cu toate aceste eforturi de a acomoda vederile sale cu doctrina creștină, încercările lui Schelling rămân, în cea mai mare parte, infructuoase pentru teologie. Și, deși ar fi fost de așteptat ca prestigiul lui să fi fost de un real sprijin pentru teologia creștină, aflată atunci într-o grea situație datorită influenței distructive a kantianismului, felul fantastic și adesea nebulos în care erau prezentate aceste probleme a făcut ca rolul lui față de teologia creștină a timpului să fi fost mai degrabă negativ, decât pozitiv.⁴⁶⁹

Ceea ce a rămas totuși real de pe urma filosofiei lui Schelling pentru credința creștină a fost categorica afirmare a existenței lui Dumnezeu, prezentată de Schelling ca absolută necesitate a oricărei existențe. Dovedirea acestei existențe, afirmă el, nu se poate face însă decât pe calea ontologică a acelei intuiții intelectuale rezervate filosofilor ca și oamenilor de geniu, care, meditănd adânc, trebuie să conchidă că identitatea dintre spirit și natură duce în chip necesar la existența obiectivă a acelei supreme forme de spiritualitate care este Dumnezeu.

Schelling apare astfel ca un reprezentant de prim ordin și apărător fără rezerve, nu numai al *posibilității*, dar și al *valabilității* probei ontologice în dovedirea existenței lui Dumnezeu. El o consideră chiar ca proba *prin excelență* a acestei dovediri. Prin el, mai mult ca prin Fichte, care își avea încă rezervele lui, calea barată de Kant este nu numai deschisă, dar și energic pășită în sensul argumentării ontologice. Pe această cale se va mișca și Hegel, indiferent dacă spre ea, și pe ea, îl va duce și influența lui Schelling, alături de cerințele propriului său sistem. Influență care, fără a fi exagerată, a

fost totuși. Aceasta, fără a scădea meritele și originalitatea sistemului lui Hegel, de care ne vom și ocupa în capitolul ce urmează.

Hegel și problema argumentului ontologic

În Hegel⁴⁷⁰ argumentarea ontologică are pe unul din cei mai străluciți reprezentanți ai ei din perioada postkantiană.

⁴⁷⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, născut în anul 1770, mort 1831, este unul din cele mai strălucite exemplare nu numai ale filosofiei germane, dar ale filosofiei în genere. Sistematizator de talia lui Aristotel, pentru lumea veche, și a lui D'Aquino, pentru evul mediu, polihistor de talia lui Leibniz, de aceeași profunzime și putere de analiză critică ca Immanuel Kant, pe care-l continuă în multe privințe, îl depășește în altele și izbuteste să-l înlocuiască chiar, pentru un timp, din locul de supremă comandă pe care-l deținea în lumea filosofică germană. Georg Hegel s'a născut în Stuttgart, Germania, ca fiu al unui mic funcționar, descendent dintr-o familie cu adânci și încercate convingeri protestante. Destinat studiilor teologice, urmează timp de 5 ani, ca bursier, același vestit colegiu protestant din Tübingen, în care va avea coleg, venit cu doi ani mai târziu, pe Schelling, cu care Hegel, deși cu 5 ani mai în vârstă, leagă o strânsă prietenie, care se va păstra un timp și după părăsirea colegiului, pe care Hegel îl absolvă în 1793. De la această dată și până la 1800 Hegel, meditator privat, continuă a-și aprofunda problemele filosofice, cărora li se dedicase, fără a întrerupe sau a neglija pe cele teologice. Din această perioadă de pregătire a lui Hegel avem de la el „O viață a lui Iisus”, scrisă în 1795, și diferite alte studii teologice, între care și un tratat intitulat: „Der Geist des Christentums”, compus în 1799; tot din această perioadă avem însă și un prim plan al unui sistem de filosofie, ceea ce dovedește că tăcutul și studiosul Hegel era preocupat încă de atunci de elaborarea viitorului său sistem de filosofie. În acest timp prietenul său Schelling, deși mai tânăr ca el și deși absolvise cu doi ani mai târziu ca el, ajunsese deja o celebritate, având propriul său sistem și strălucind de pe catedra universității din Iena. La această universitate Schelling cheamă în 1801 pe fostul său prieten, încredințându-i redactarea alături de dânsul a „Jurnalului critic de filosofie”. Peste doi ani Schelling e silit să plece din Iena. Rămas singur, Hegel își continuă activitatea filosofică ca simplu privat docent în 1805, ca profesor extraordinar până la 1807, când apără

⁴⁶⁹ Paul Deussen, *Op. cit.*, p. 340.

Acest fel de argumentare nu numai convenea raționalismului hegelian, dar ea se impunea ca o concluzie necesară a acestui sistem, conform căruia existența pură – *Das reine Sein* – nu e altceva decât cea mai înaltă formă a cugetării, iar cea mai înaltă formă de cugetare este identică Absolutului divin.⁴⁷⁴ De aceea nu-i de mirare dacă Hegel, cu toate prevenirile criticismului kantian, va face larg credit argumentării ontologice în propriul său sistem. De asemenea

prima sa operă filosofică, de proporții mai vaste, acea faimoasă: „*Fenomenologie a spiritului*” ale cărei ultime pagini el le scrisese chiar în noaptea marii bătălii de la Iena, în care armatele lui Napoleon decideau soarta Germaniei și a Europei. Acest eveniment, care făcuse pe Fichte să părăsească preocupările-i strict filosofice și să se transforme în profetul de reînviere a nației sale, părăsind catedra pentru câmpul de luptă, îl lăsase, pare-se, indiferent pe Hegel. În mijlocul vântului și zăngănitului armelor, el trăia marea luptă cu sine însuși și cu ideile pe care căuta să le domine și să le închege într-un sistem căruia faimoasa „*Fenomenologie*” trebuia să-i servească de introducere lămuritoare, deși această „*Fenomenologie*” este una dintre cele mai greu de pătruns dintre toate operele lui Hegel, dintre care nici una nu se prea distinge prin claritate. Totuși războiul a avut și pentru Hegel o urmare neplăcută și imediată: pierderea catedrei de la Iena. Numit în 1808 rector al gimnaziului din Nürnberg, funcționează aici până în anul 1816 când, în urma publicării monumentalei sale „*Logici*” este chemat profesor la universitatea din Heidelberg întâi, și apoi, după doi ani, la Berlin. Faima sa deplin stabilită acum crescuse încă prin publicarea vestitei „*Enciclopedii*” în timpul șederii la Heidelberg și se desăvârșește prin apariția singurei sale opere publicate la Berlin: „*Grundlinien einer Philosophie des Rechtes*” în 1828. Operele ca și prelegerile sale de la catedră izbutiseră să atragă însă nu numai lumea studioasă din Germania, ci din mai toate țările europene. Această faimă i s-a păstrat neștirbită, până la timpuria sa moarte, survenită în 1831, când Hegel cade victimă epidemiei de holeră, în vârstă de numai 61 ani.

Cărui fapt se datorește marele răsunset pe care Hegel și filosofia sa l-a stârnit printre contemporani? Căci fapt e că nici unul dintre colegii săi nu s-a bucurat ca el de un atât de mare și de îndelungat răsunset în lumea filosofică a epocii sale. Faima lui Kant a venit relativ târziu și nici nu a fost de așa de mari proporții printre contemporani, cum a fost a lui Hegel. Fichte, care

problema Divinității, sau problema Absolutului, fiind preocuparea comună atât a teologiei, cât și a filosofiei, nu numai la Schelling sau Hegel, ci, în genere, la toți filosofi, fie raționaliști, fie idealști, începând cu Platon sau cu Descartes, va găsi în Hegel pe unul dintre metafizicienii care au speculat la maximum această idee, făcând din ea axa de mișcare a celui mai formidabil sistem raționalist pe care-l cunoaște cugetarea umană. De aceea poate că înflorirea lui, dar mai

stârnise un atât de mare entuziasm la prima apariție a scrierilor sale, l-a pierdut curând, iar Schelling, într-un timp atât de gustat și apreciat, ajunsese încă din timpul activității sale la Berlin total ignorat. Cum se face că faima lui Hegel nu numai că s-a impus, dar s-a și menținut? Căci el nu era nici orator ca Fichte, nu avea nici acea exuberanță și poetică formă de expunere ca Schelling și nici nu avea măcar acea eleganță de catedră, pe care o avușese solitarul de la Königsberg. Căci iată cum îl descrie unul dintre auditorii și admiratorii săi. „Pe neobservate, Hegel devenise o mare forță în Berlin; ba chiar în întreaga Prusie. Era la modă ca să fie audiat. Bărbați din toate straturile și toate vârstele îi audiau prelegerile. Studenți din toate părțile Germaniei – și aproape din toate părțile Europei – stăteau la picioarele sale și ascultau cuvintele magice pe care Hegel hârcâind, tușind și strănutând, adesea repetându-se și luptând cu multe dificultăți de rostire, le descifra de pe notițele-i de cursuri. Adâncul conținutului acestor idei pătrundea însă toate spiritele, înflăcărate de cel mai curat entuziasm” (Rosenkranz: „*Hegels Leben*”, cit. după P. Deussen, op. cit., B. II, 3, p. 348). Adâncimea ideilor era deci ceea ce îl impunea pe Hegel generației sale, cu toate neajunsurile fizice ale omului. Vestita sa metodă dialectică, unită cu o extraordinară bogăție de cunoștințe, culese din toate domeniile, în special din cel al istoriei, îl impunea tuturor. Hegel se ridicase încet, dar se pregătise temeinic. În timp ce Fichte și Schelling se impuseseră repede și din prima tinerețe, Hegel și-a așteptat timpul. „Filosofia sa, adânc meditată, a ieșit, parcă, gata înarmată, ca Minerva din capul lui Zeus”, cum zice atât de plastic W. Windelband, și de aceea el nu a fost nevoit să-și schimbe cu timpul felul de gândire, ca Fichte sau Schelling, ci a rămas același, de la prima sa scriere și până la sfârșit. De aceea și influența lui nu s-a desminșit față de cititorii și admiratorii săi. Hegel înseamnă cea mai desăvârșită biruință a puterii spiritului, a puterii ideii, în care el îmbracă toată existența și care, în sistemul său, își găsește cea mai înaltă și poate și cea mai aridă expresie. Raționalismul

ales prăbușirea lui, a adus cu sine urmări atât de grave nu numai pentru filosofie, cât și pentru teologia prea strâns legată de cugetarea și metafizica hegeliană. Și aceasta nu pentru că teologia creștină ar fi căutat să împace panteismul hegelian cu monoteismul creștin, pentru a utiliza în folosul ei metafizica raționalistă hegeliană, cum se afirmă de atâția dintre istoricii de filosofie⁴⁷³, ci pentru că filosofia lui Hegel este organic religioasă, iar cugetarea lui profund creștină.

hegelian a fost ultima pânză vrăjită pe care metafizica a țesut-o și a aruncat-o deasupra realității. De aceea, dacă el a fost punctul culminant al idealismului, tot el a fost și cel mai puternic motiv de decădere a acestui idealism. Atât s-a „filosofizat și raționalizat” prin Hegel, încât lumea s-a săturat și s-a și dezgustat de orice raționalism. Și mai ales de orice metafizică. De aici începe reacția care va înirona în locul celui mai avântat raționalism, cel mai cras pozitivism. Raționalismul hegelian va produce pozitivismul comtian, după cum faimoasa dialectică spiritualistă a lui Hegel a dat naștere nu mai puțin faimoasei dialectici materialiste a lui Karl Marx. E știut doar că teoreticianul materialismului istoric fusese discipol a lui Hegel, făcând parte din acea extremă stângă pe care o înființaseră discipolii cei mai de vază ai lui Hegel: frații Bauer, David Friederich Strauss și Ludwig Feuerbach. Toți aceștia, ani-mași în primul rând de probleme religioase, cărora Hegel credea că le dăduse cea mai fericită dezlegare prin raționalismul său, au terminat prin a se declara inimici ireductibili ai doctrinei creștine, înființând și patronând acea vestită școală negativistă și criticistă a exegezei raționaliste de la Tübingen. Și totuși Hegel, care n-a încercat niciodată a renega sau a uita pe teologul din sine, făcuse din teologie accentul final și realitatea ultimă a filosofiei sale. Creștinismul reprezintă, după dânsul, ultima formă a realității, a existenței: împăcarea lui Dumnezeu cu natura și cu Sine, adică totala confundare sau identificare între spiritul subiectiv și cel obiectiv, acesta fiind scopul final al filosofiei sale. Raționalismul lui Hegel a fost însă fatal creștinismului său. Raționalizarea dusă la extrem a sistemului a dus la sfărămarea și eliminarea oricărui mister din religia creștină. Deși Hegel n-a voit-o și nici n-a dorit-o. El a fost un hotărât și categoric apărător a temeiurilor fundamentale ale religiei și în primul rând al existenței lui Dumnezeu, din care el face cheia de boltă a sistemului său. De aceea atât în „Fenomenologia spiritului” cât și în „Enciclopedie” și mai ales în „Filosofia religiei”, ca și în toată vasta lui operă publicată după moarte de discipolii săi, problema existenței

Hegel nu este numai un cugetător cu simple aderențe și simple simpatii pentru religia creștină, ci creștinismul lui este cheia de înțelegere a „celui mai reprezentativ dintre filosofii protestantismului”, cum remarcă și accentuează aceasta Richard Kroner în profundul și detaliatul său studiu, dedicat evoluției cugetării filosofice de la Kant la Hegel.⁴⁷³ Fără această luare în considerare a notei religioase, filosofia lui Hegel nici nu se poate înțelege. „Dumnezeu este spirit – acest cuvânt al Evangheliei stă la începutul filosofiei lui Hegel cu aceeași tărie și cu același înțeles cu care Dumnezeu-Cuvântul stă la începutul Evangheliei lui Ioan”⁴⁷⁴, precizează Richard Kroner, pe care l-am citat, și pe care-l voi mai cita în legătură cu Hegel, el fiind, alături de Kuno Fischer, unul din cei mai adânci cunoscători ai filosofiei hegeliene, în toată complexitatea, ramificațiile și afinitățile ei. „Și dacă Thomas D'Aquino este socotit drept cel mai repre-

lui Dumnezeu este aceea care-l preocupă în chip deosebit și permanent. Raționalismul său se găsea aici în larg, deși tocmai aici el își vădea și insuficiența. În materie de religie omul nu vrea numai să raționalizeze, ci să și trăiască, să simtă. De aici reacțiunea „filosofiei credinței” a lui Iacobi, ca și a „iraționalismului” religios a lui Schleiermacher, față de raționalismul hegelian. Totuși, pentru sfera pură a ideilor, construcția raționalistă a lui Hegel rămâne și astăzi de o impresionantă putere de seducție și odată cu reînvierea neo-hegelianismului se observă și o reîrădărire a „raționalismului teologic” chiar în acele cercuri care-și închiseseră ermetic porțile pentru orice speculație teologică. Hegelianismul încă nu și-a spus ultimul cuvânt în atelierul cugetării filosofice, iar teologia are de câștigat încă din această severă disciplină a rațiunii și frământare a ideilor puse în sprijinul ideii absolute care este Dumnezeu.

⁴⁷¹ (de la pag. 440) Georg Runze, *Op. cit.*, p. 113.

⁴⁷² (de la pag. 442) Paul Deussen, *Op. cit.*, B. II 3, p. 248.

⁴⁷³ R. Kroner, „Von Kant bis Hegel”, 2. B., Tübingen, 1924.

⁴⁷⁴ R. Kroner, „Von Kant bis Hegel”, B. II, pp. 203-296.

zentativ geniu sistematizator al catolicismului, Hegel are același rol în sânul protestantismului. Deoarece, ca și D'Aquino, el caută să dea, și izbutește să dea, marea sinteză a celor două culturi: antică și creștină, din perioada de la Renaștere și Reformă și până la el. Cu singura deosebire că D'Aquino a avut drept model spiritul elen al lui Aristot, iar Hegel spiritul critic al lui Immanuel Kant.⁴⁷⁵ Căci, după cum au dovedit-o scrierile din tinerețe ale lui Hegel, formarea sa intelectuală a stat sub o dublă influență, egal de puternică: cea teologică protestantă și cea antică clasică, influență care se găsea și în filosofia lui Kant-Fichte pe de o parte, și în cea a lui Schelling pe de altă parte. A împăca aceste două sisteme de cugetare, aceste două lumi, a fost țelul, cu precizie urmat, al speculațiilor filosofice ale lui Hegel.⁴⁷⁶

Fără această justă înțelegere a fondului religios din cugetarea lui Hegel numai cu greu se poate înțelege filosofia lui. Această caracteristică a cugetării marelui raționalist nu se constată, de altfel, numai la început, în perioada sa de formare; ci ea l-a preocupat și stăpânit toată viața, răsfrângându-se în toată opera sa filosofică. Din această pricină același Richard Kroner, care nu e un teolog, ba din contră, cu totul străin cercurilor și preocupărilor teologice, este silit să afirme că „oricât de puternică este directiva istorică în cugetarea lui Hegel, totuși cea religioasă e și mai puternică, și că împăcarea dintre știință și credință prin ridicarea lor într-o unitară sinteză a fost fundamentalul scop al filosofiei hegeliene”. Scop pe care Hegel credea că l-a și ajuns atunci când el pune în religia creștină penultima treaptă pe care o are de

parcurs spiritul uman, în drumu-i de reîntoarcere spre absolut. Ultima treaptă era rezervată de Hegel filosofiei, în înțelesul ei de *supremă teologie*. Căci religia și filosofia au la Hegel același obiect. „Filosofia – zice el – are drept scop cunoașterea adevărului, deci: cunoașterea lui Dumnezeu, Dumnezeu fiind supremul adevăr. Rostul unic al filosofiei, care este identică teologiei, este de a evidenția rațiunea religiei; iar dacă i se aduce filosofiei obiecția că ea se suprapune, astfel, religiei, obiecția e falsă, întrucât filosofia are același conținut ca și religia, numai că filosofia îl redă sub forma *cugetării*, pe când religia sub forma *reprezentării*”.⁴⁷⁷ De aceea, dacă, după părerea curentă – părere într-o anumită măsură îndreptățită – crearea filosofiei istoriei este cel mai de seamă dintre meritele lui Hegel pentru cugetarea umană, filosofia religiei este totuși expresia cea mai înaltă a operei lui, chiar dacă, ca realizare, ea n-a ajuns la acea desăvârșire pe care o îmbracă filosofia lui istorică.⁴⁷⁸

Fapt este că filosofia lui Hegel nu poate fi înțeleasă în țelurile ei și nici în temeiurile și structura ei, dacă se face abstracție de nota-i adânc și specific religioasă.⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ R. Kroner, *Op. cit.*, B. II, p. 262-263.

⁴⁷⁶ Hegel nu și-a publicat el însuși opera sa, anume închinată problemelor religioase, între care și acea „filosofie a religiei”, care a făcut obiectul preocupărilor și prelegerilor sale dintre anii 1821 și 1831, anul morții sale. După notele luate de studenți, note revăzute însă de Hegel, admiratorii săi au publicat în 1832 „Filosofia religiei” în două volume. La această „Filosofie a religiei” se adaugă, de obicei, și cele 16 prelegeri dedicate de Hegel exclusiv dovedirii existenței lui Dumnezeu: „Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes”, și care formează un corp aparte.

⁴⁷⁷ Asupra importanței factorului religios în filosofia lui Hegel a atras atenția la noi D-I D. D. Roșca, atât în studiul despre Hegel pe care D-sa îl publică în „Istoria filosofiei moderne” editată de „Societatea română de Filosofie”, vol. II, p. 279-280, cât și în studiul său asupra unei lucrări din

⁴⁷⁵ R. Kroner, *Op. cit.*, B. II, p. 259.

⁴⁷⁶ R. Kroner, *Op. cit.*, B. II, p. 259.

Această necesitate se ivește chiar de la început, adică de la fixarea termenilor fundamentali cu care Hegel operează în construirea sistemului său: existență și esență – *Sein und Wesen*, concept și reprezentare – *Begriff und Vorstellung*, realitate și idee – *Wirklichkeit und Idee* etc. Acești termeni trebuie luați și înțeleși în sensul și conținutul pe care li le atribuie Hegel, deoarece numai așa se poate înțelege atât sensul cugetării lui, cât și deosebirea de Fichte și de Schelling, față de care, dacă are multe puncte de contact, are și atâtea fundamentale puncte de deosebire.

În primul rând termenul de *existență*, care joacă un rol atât de precumpănitor în toată filosofia postkantiană, și de care Hegel se ocupă, în special, în „Logica” sa⁴⁸⁰, înseamnă

tinerețe a lui Hegel: „Viața lui Isus”, studiu apărut în limba franceză, editura Gamber, Paris, împreună cu traducerea lucrării citate. Această „Viață a lui Isus” ca și alte studii cu caracter teologic din prima tinerețe a lui Hegel – rămase multă vreme în manuscris și deci necunoscute unor cercuri mai largi – aruncă o nouă lumină asupra cugetării hegeliene, ca și asupra valorificării factorului religios în pregătirea și elaborarea sistemului său de cugetare. În ceea ce privește în special această „Viață a lui Isus” se poate spune că prin ea Hegel a deschis drumul acelor nenumărate „Viați ale lui Isus” scrise de discipoli de stânga din școala sa, cum au fost frații Bauer, David Fr. Strauss și compania, concepute și scrise toate în același sens „raționalist”, pe care-l adoptase Hegel în scrierea sa. Firește, tonul diferă. Hegel este mai reținut și cuvântos. „Discipolii” lui l-au depășit, dând naștere acelei întregi literaturi de scandal raționalist, răsărit în jurul problemei „vieții lui Isus”, care au ajuns până la fantezistele scrieri ale unui Drews și Couchoud, din timpurile de astăzi.

⁴⁸⁰ Prin „Logică” înțelegem aici „Logica cea mare” a lui Hegel sau „Logica științifică”, așa cum o intitulează el, apărută în trei volume, în timpul șederii lui la Nürnberg și care conține, propriu-zis, expunerea sistematică a metafizicii hegeliene. Capitolul cu care se deschide această logică este cel al existenței. Spre deosebire de această logică, Hegel are o altă logică, așa-numita „logică mică”, care cuprinde lecțiile predate de Hegel cât a lucrat ca profesor la Gimnaziul din Nürnberg și care este publicată între „științele propedeutice” ale lui Hegel.

la el, spre deosebire de existența pozitivă, determinată, sau de *esență* – *Wesen*, simpla poziție, sau modalitate de „a fi”, fără vreo altă determinare, care determinare revine numai existențelor concrete. E ceea ce numește Hegel „existența pură” – *Das reine Sein* – sau existența în sine – *Das Sein an sich* –, sau: „ființarea pur și simplu”. Sub această formă, existența, goală de orice conținut și lipsită de orice determinare, este identică cu *non-existența*, această identitate dintre ființare și ne-ființare însemnând suprema formă de nedeterminare a existenței.

Dar tocmai din afirmarea, din punerea acestei echivalențe dintre existență și non-existență, adică din afirmația că existența este identică cu non-existența, acest „este” copulativ nu mai aparține existenței pure, total nedeterminată, ci el implică o primă determinare, acest „este” indicând, de data aceasta, ceva *pozitiv*, adică existența raportului de identitate dintre existență și non-existență. El este deci ceva mai mult decât o simplă *punere a existenței*; e o *afirmare asupra ei*. Deci un adevăr și o nouă poziție a ființării și în același timp și o *sinteză* a celor două poziții anterioare și contrare: existență și inexistență, în o a *treia poziție*, aceea a *devenirii*. Fiindcă numai în devenire ceea ce nu este este, și ceea ce este nu mai este,⁴⁸¹ așa după cum exemplifică Hegel, „copilul, devenind adolescent, n-a încetat de a fi copil și totuși nu mai este copil, devenind tânăr, fiind și una și alta în același proces al devenirii”.⁴⁸² Punerea sau sesizarea acestui prim act al existenței, care e în același timp și un prim moment de manifestare a Spiritului, a Logosului,⁴⁸³ cuprinde

⁴⁸¹ W. Windelband, *Op. cit.*, p. 337, B. I.

⁴⁸² R. Falckenberg, *Op. cit.*, p. 441.

⁴⁸³ R. Kroner, *Op. cit.*, B. II, pp. 297-442.

în sine nu numai toată desfășurarea existențelor reale sau a *esențelor*, sau – ceea ce e totuna – a *realității*, dar și *motivarea* rațională, sau *dialectica* acestei nașteri și treceri, acestei necesare deveniri, de la ființarea total nedeterminată, care este un simplu fapt de conștiință, și până la existența absolută, care e și cea mai determinată, și care este Spiritul absolut sau Dumnezeu.⁴⁸⁴

Prin această primă determinare, introdusă în existență pură, în „existența în sine” – cum sună termenul favorit al lui Hegel – s-a făcut nu numai transformarea existenței în *devenire*, dar și a existenței în *esență* – *Wesen*. „Existența în sine” devine acum „existență pentru sine”, deci obiect „adică ceva mijlocit față de existența pură și ceva determinat față de existența nedeterminată”. Acest fel de existență este existența *reală*, față de ființarea abstractă și pur formală. Este „*Das Dasein*” față de simplul „*Sein*”. E forma obiectivă a existenței, e acel „altfel de a fi” – *Das Anders-Sein* al „simplei ființări în sine” al existenței pure. Acest „*Dasein*” sau „*Andersein*” este denumit de Hegel *esență* – *Wesen* și înseamnă *existența reală* – *Wirklichkeit* – a lucrurilor, spre deosebire de existența nedeterminată și pur formală.

Sinteza dintre existență și esență formează *conceptul*, care, cu cât este mai determinat, cu atât este mai concret și deci mai apropiat de realitate, de *viață*. În înțeles hegelian, deci, conceptele nu sunt pure *abstracții*. Ele nu îndepărtează de *viață*, ci apropie de ea *ideile*, care sunt și cele mai generale dintre concepte, sunt și cele mai pline de determinările esenței și ca atare mult mai apropiate de realitatea vieții. Conceptele nu sunt la Hegel simple scheme logico-

formale, ci adevărate entități sau forțe creatoare, care, prin întregul joc dialectic al tezei, antitezei și sintezei, fac să se desfășoare tot procesul *realității*, care, „plecând de la cel mai lipsit de conținut concept al *realității* – *Das reine Sein* –, se ridică din ce în ce mai sus, umplându-se tot mai mult de conținut, ajungând până la ideea absolută, care e Dumnezeu, spiritul absolut, sursa și scopul suprem al întregii *realități* și al întregii *existențe*”.⁴⁸⁵ Aceasta e faimoasa *dialectică a ideilor*, care creează, în virtutea acestei desfășurări interioare a conceptelor, întreaga realitate, atât pe cea subiectivă, din lumea ideilor, cât și pe cea obiectivă, din lumea naturii.

Dar dacă lucrurile sau existențele concrete și determinate nu sunt decât „idei obiectivizate”, iar lumea existențelor concrete nu e altceva decât „reflexul determinărilor interioare ale ideilor”⁴⁸⁶ atunci formele interioare, pe care spiritul le naște prin forța propriei sale dialectici, sunt și forme constitutive sau *categorii* ale *realității*.⁴⁸⁷ „Infinitatea lucrurilor în treptata lor succesiune dialectică nu este altceva decât reflexul spiritului absolut, a cărui caracteristică este ca, scindându-se, să se reconstituie într-o nouă unitate, reîntorcându-se astfel în sine”.⁴⁸⁸ Așa că, de fapt, tot procesul existenței nu este altceva decât trecerea spiritului absolut prin spiritul nostru subiectiv, în formele obiective ale naturii, pentru ca, respiritualizate, să se reîntoarcă la conștiința de sine și apoi la cea de Dumnezeu. În fond, toată această lu-

⁴⁸⁵ Richard Falckenberg, *Op. cit.*, pp. 352-458.

⁴⁸⁶ Richard Falckenberg, *Op. cit.*, pp. 439, 442.

⁴⁸⁷ W. Windelband, *Op. cit.*, B. II, p. 327.

⁴⁸⁸ W. Windelband, *Op. cit.*, B. II, p. 327-328.

⁴⁸⁴ P. Deussen, *Op. cit.*, B. II, 3. p. 352

me „există”, fiindcă e rațională; și este rațională, fiindcă este opera rațiunii supreme, a lui Dumnezeu.⁴⁸⁹

Această treptată autodesfășurare a „ființării” o expune Hegel, pentru prima dată, în „Fenomenologia” sa, pentru ca să o reia și să o redea mai detaliat în „Logică”, pentru realitatea subiectivă și în „Enciclopedie” sau „Filosofia naturii” pentru realitatea obiectivă; urmând ca, sub forma absolută, a conștiinței reîntoarsă în sine, să o expună în cele trei Filosofii ale sale: Filosofia Dreptului, Filosofia Istoriei și Filosofia Religiei.

În linii generale acesta ar fi firul cugetării lui Hegel, în care, după cum se vede, ideea de Dumnezeu și manifestarea Lui în lume joacă rolul de căpetenie. Se înțelege atunci că ideea de Dumnezeu și problema existenței Lui nu mai sunt pentru Hegel chestiuni secundare și incidentale, ci de importanță capitală. Dumnezeu – suprema formă a existenței, nedeterminat de nimic decât de Sine Însuși⁴⁹⁰, „supremul concept cuprinzând în sine toate conceptele” – *Inbegriff aller Begriffe*⁴⁹¹ – din al cărui triadic proces de autodesfășurare se creează existența determinată, care, în fond, nu e altceva decât desfășurarea acestui absolut în care ele au preexistat⁴⁹² și către care prin același neîncetat proces de autodesfășurare, care e în același timp și un permanent

urcuș de spiritualizare, se vor întoarce iarăși⁴⁹³, ca și cunoașterea Lui în raportul Lui cu lumea și cu noi, sunt probleme esențiale pentru raționalismul hegelian. De aceea, Hegel nu acceptă teza kantiană despre imposibilitatea cunoașterii teoretice a lui Dumnezeu și nici transformarea ideii de Dumnezeu într-o simplă idee normatoare. Cum nu acceptă nici transpunerea ei în domeniul practico-etic, transpunere preconizată de Kant și cu atâta entuziasm acceptată de Fichte. Ci, păstrându-i întreaga ținută teoretică, Hegel așază problema absolutului divin în fruntea tuturor operelor sale, tratând-o ca „supremă existență” și „supremă esență”, sau „concept al conceptelor” în „Logica” sa; ca „auto-manifestare în lumea subiectivă”, în „Fenomenologia” sa, sau în cea obiectivă a realităților în „Enciclopedia” sa; și ca revenire și ridicare spre trinitatea deplină a spiritului absolut în „Filosofia Istoriei” și „Filosofia Religiei”.

În chip deosebit însă „Filosofia Religiei” – cum e și firesc, de altfel, – are ca preocupare specială ideea de Dumnezeu și existența ei, fie în conștiința noastră subiectivă, fie în manifestarea ei obiectivă. Respingând și combătând părerea acelor care consideră pe Dumnezeu ca o simplă stare de trăire, ca un simplu sentiment, așa cum făceau în special *Schleiermacher* și *Iacobi*, Hegel restituie religiei caracterul intelectual și rațional, reintegrând noțiunea de Dumnezeu în rândul conceptelor și făcând din el nu numai supremul concept, dar și sursa tuturor conceptelor și a tuturor existențelor. „Dumnezeu, în universalitatea sa – accentuează Hegel –, este spiritul absolut, ființa absolută, care singură există și tot

⁴⁸⁹ Richard Falckenberg, *Op. cit.*, pp. 439, 442.

⁴⁹⁰ Hegel: „Philosophie de la Religion”, trad. fr., Ed. Véra, T. I, p. 141 și următoarele din cap. „Dieu”; și pp. 266-267, cap.: „Dialectique de la représentation”.

⁴⁹¹ Hermann Glockner: „Der Begriff in Hegels Philosophie” – Mohr, Tübingen, 1924, cap. „Wandlungen des Begriffs”, p. 1 și următoarele; idem: R. Kronner, *op. cit.*, B. II, p. 444 și următoarele; idem R. Falckenberg, *op. cit.*, p. 441.

⁴⁹² Paul Deussen, *Op. cit.*, B. II, 3, p. 354 și R. Falckenberg, *Op. cit.*, p. 441.

⁴⁹³ R. Falckenberg, *Op. cit.*, B II, și 3, p. 442 și W. Windelband, *op. cit.* B II, p. 327.

ce există își are rădăcinile în această unitate care nu există decât prin Sine Însuși”.⁴⁹⁴ „Închis în Sine și nedeterminat decât de Sine, Dumnezeu se determină în raport cu conștiința noastră subiectivă sau obiectivă, față de care El apare ca obiect de credință, de sentiment, de reprezentare și de cunoaștere”⁴⁹⁵ și deci este și trebuie să fie obiect și al cugetării noastre și nu numai al sentimentului și al cunoașterii și nu numai al trăirii. Cugetarea este terenul „propriu și exclusiv” al ideii de Dumnezeu, accentuează Hegel – „căci a cugeta pe Dumnezeu înseamnă a te ridica deasupra lucrurilor sensibile exterioare și interioare, deasupra simplului sentiment, în regiunea ființării pure, a ființării identice numai cu Sine Însuși, adică în regiunea universalului”.⁴⁹⁶

Respingând denumirea de panteism ce s-a dat acestei universalități a ideii de Dumnezeu și revendicând denumirea de „substanțialism”, ca mai proprie sistemului său de gândire⁴⁹⁷, Hegel accentuează că ideea de Dumnezeu trebuie să fie nu numai obiectul preocupărilor noastre, dar și al cunoașterii noastre. Cunoaștere care nu e numai posibilă, dar și necesară, adaugă Hegel. Nu însă în sensul unei sesizări imediate a acelei „intuiții intelectuale” preconizată de Schelling – și contra căreia Hegel ia poziție categorică – ci a singurei cunoașteri posibile, *mediate și imediate*⁴⁹⁸, pe

⁴⁹⁴ Hegel, „Philosophie de la Religion”, trad. fr., Véra, t. I, pp. 141-142.

⁴⁹⁵ Hegel, *Op. cit.*, t. II, p. 144 – „Gott ist in uns als glaubend, fühlend, vorstellend, wissend gegeben” sunt cuvintele proprii ale lui Hegel.

⁴⁹⁶ Hegel, *Op. cit.*, t. II, p. 145.

⁴⁹⁷ Hegel, *Op. cit.*, t. I, p. 148.

⁴⁹⁸ Hegel pare a agreea aici numai cunoașterea *imediată*. De fapt aceasta e cunoașterea comună și deci cea religioasă, care ajunge de la finit și contingent la ideea de Dumnezeu. Există însă și o cale a unei *demonstrări* – nu *intuiri* – *imediate*, și care constituie proba filosofică, care e cea *ontologică*.

care o putem avea despre Dumnezeu, „dacă El e socotit ca fiind ceva diferit de propriul nostru eu”. Căci numai în acest caz, El poate fi obiect al cunoașterii noastre.⁴⁹⁹ O astfel de cunoaștere obiectivă – și numai de o astfel de cunoaștere e vorba aici, nu se poate face decât prin stabilirea unui „raport de conexiune” între Dumnezeu, așa cum este El în Sine, și între prezentarea sau determinarea Lui în conștiința noastră. O astfel de cunoaștere nu poate fi, în primul rând, decât o cunoaștere *mediată*, iar forma ce o va îmbrăca, cea *silogistică*.⁵⁰⁰ „A stabili o conexiune, zice Hegel, înseamnă, în genere, a dovedi; dar conexinea aceasta între „Dumnezeu ca Dumnezeu” și între „existență ca existență” – l'être en tant qu'être – se face în felurite chipuri și de aici și *diversitatea* probelor despre existența lui Dumnezeu”.⁵⁰¹

Mai întâi această conexiune poate fi pur *exterioară* și *mechanică*. Spre exemplu, acoperișul unei case constituie o conexiune cu totul *exterioară* cu casa însăși, deoarece această conexiune, dacă e cu totul *utilă*, nu e la fel de *necesară*. Sunt însă conexiuni *interioare*, cum sunt cele geometrice, care implică o *necesitate* a raporturilor dintre două lucruri sau date. Spre exemplu, dat fiind un triunghi dreptunghic e dat și raportul dintre pătratul ipotenuzei și pătratul catetelor. Termenii se presupun și se reclamă aici unul pe altul. Această conexiune, deși necesară, nu aparține însă lucrurilor, ci nouă înșine; este deci o conexiune cu necesitate *subiectivă*. „Atari demonstrații și conexiuni sunt improprii însă, când e vorba fie de conexiunea determinărilor lui Dumnezeu în ele

⁴⁹⁹ Hegel, *Op. cit.*, vol. I, p. 265.

⁵⁰⁰ Hegel, *Op. cit.*, vol. I, p. 265.

⁵⁰¹ Hegel, „Philosophie de la Religion”, vol. I, p. 267.

însele, fie de conexiunea cunoștinței noastre despre Dumnezeu și determinările sale”.⁵⁰² În cazurile date, noi plecăm de la anumite presupoziii, de la anumite condiții sigure, și anume că un triunghi sau un unghi drept *sunt* – sau există, și rezultatul este dat ca depinzând de presupozitiile date.⁵⁰³ „Proba geometrică este, fără îndoială, proba perfectă a acestui fel de demonstrare prin conexiune” – zice Hegel⁵⁰⁴ – „dar insuficientă când e vorba să fie aplicată la ideea de Dumnezeu”, precizează el cu vădit accent polemic contra probei geometrice cartesiene. Fiindcă, oricum ar fi formulată această probă, fundamentul pe care ea se reazemă e clădit tot pe ideea de infinit și Dumnezeu apare ca o consecință și deci depinde de ideea de finit. Dumnezeu sau infinitul nu poate fi dedus însă din finit; și tocmai această deducere face atât insuficiența cât și artificialitatea acestui fel de probă.⁵⁰⁵

A deduce însă de aici – ține să precizeze Hegel – că procedeul ridicării de la finit către infinit este lipsit de orice fel de valoare în demonstrarea existenței lui Dumnezeu ar fi totuși o exagerare, contra căreia protestează conștiința universală a umanității. „Omul contemplă lumea și, ca ființă cuceritoare, negăsind satisfacție în contingența lucrurilor, el se ridică de la ființa finită la ființa absolut necesară, conchizând că, întrucât o ființă finită este și o ființă contingentă, trebuie să existe și o ființă necesară în sine și pentru sine, care să fie rațiunea acestei existențe contingente. Acesta este drumul

obișnuit al rațiunii umane și această demonstrare a existenței lui Dumnezeu nu este altceva decât redarea acestei ascensiuni către infinit a rațiunii noastre, a spiritului nostru”.⁵⁰⁶ Acest drum omenirea l-a urmat și-l va urma întotdeauna. „Fiindcă – zice Hegel – organismele ce se află în lume sunt – ca ființe viețuitoare – astfel organizate, încât, deși au o unitate și o armonie a diferitelor părți componente, totuși ele simt nevoia unor lucruri exterioare de care depind; lucruri care-și au existența lor proprie cu totul independență față de aceste organisme, cu care se găsesc totuși într-un armonios acord. Spre exemplu: viețuitoarea și aerul etc. Acest acord presupune însă o activitate care-l produce și o activitate care lucrează în vederea unui scop. De aici acea înțelepciune divină care lucrează în natură și care se manifestă în această existență miraculoasă care este organismul viu și în armonia care există între el și obiectele exterioare lui. Contemplarea acestei armonii și a acestui acord este aceea care a făcut și va face întotdeauna ca omul să se ridice la conștiința de Dumnezeu”⁵⁰⁷ – conchide Hegel, expunând și justificând în același timp cele două forme ale argumentării cosmologice în sprijinul dovedirii existenței lui Dumnezeu, argumentul cosmologic propriu-zis, întemeiat pe elementul contingenței și argumentul teleologic, întemeiat pe evidența scopurilor din lume. Aceste argumente mediate le dezvoltă Hegel mai pe larg în partea ultimă a filosofiei religiei, parte în care el se ocupă anume cu argumentele raționale ale existenței lui Dumnezeu. Fondul argumentării hegeliene rămâne însă același, atât aici, cât și în

⁵⁰² Hegel, *Op. cit.*, p. 269.

⁵⁰³ Hegel, *Op. cit.*, p. 270.

⁵⁰⁴ Hegel, *Op. cit.*, p. 270.

⁵⁰⁵ Hegel, *Op. cit.*, p. 270.

⁵⁰⁶ Hegel, *Op. cit.*, vol. I, p. 271.

⁵⁰⁷ Hegel, *Op. cit.*, vol. I, p. 271.

„Enciclopedia” sa, în care găsim același fel de argumentare. Fel de argumentare care nu e lipsit de o întreagă serie de obiecții ce i se pot aduce, adaugă Hegel, deși calea lui este calea clasică urmată de omenire pentru ridicarea către infinitul Ființei Divine și care este *religia însăși*⁵⁰⁸ și obiecțiunile care se pot aduce și trebuie să se aducă acestui fel de argumentare sunt următoarele: prima, că sub orice formă s-ar prezenta, ea are caracter *subiectiv* și, a doua, că ea pleacă de la finit către infinit. Și marea întrebare este dacă, și cât, infinitul se lasă dedus, argumentat, dovedit, demonstrat prin și din finit. Din această cauză Hegel refuză a atribui o prea mare valoare demonstrativă chiar *argumentului moral*, cu tot prestigiul cu care-l investise Kant. Sursa lui nu este decât subiectivismul finit al conștiinței noastre, care din considerarea conceptelor de bine și rău se ridică la necesitatea existenței ființei divine. Din această cauză argumentul moral nu poate avea mai multă valoare demonstrativă decât celelalte argumente cosmologice, conchide Hegel.⁵⁰⁹ E o mare lipsă, de altfel, a tuturor argumentelor cosmologice, care, dacă au valoarea unei necesare conexiuni *subiective*, nu o au și pe cea obiectivă, care nu poate să derive decât din însăși natura infinită a Divinității, din considerarea ei ca ființă în sine și pentru sine. Or, această cale n-o poate furniza decât *proba ontologică*, în care existența lui Dumnezeu decurge din însuși conceptul de Dumnezeu, concept în care Dumnezeu și existența sunt unul și același lucru, fiindcă numai în absolut conceptul existenței și existența însăși sunt unul și același lucru.

Această identitate dintre concept și existență în ființa lui Dumnezeu nu este un simplu *paralogism*, sau o simplă afir-

mație fără conținut, cum credea Kant, ține să precizeze Hegel. Referindu-se la obiecția lui Kant, „că existența în sine nu poate fi conținută în concept și ca atare nici nu poate fi dedusă dintr-un concept, oricare ar fi acela”⁵¹⁰ – obiecție pe care Kant o prezentase plastic prin acea „sută de taleri din buzunar, care n-ar avea nimic comun cu suta de taleri din cap, adică din concept” – Hegel replică, apărând valabilitatea argumentului ontologic: „Obiecția lui Kant nu e valabilă, deoarece trebuie luat în considerare faptul că, atunci când e vorba de Dumnezeu, acesta este un obiect de altă esență, de altă specie – *anderer Art* – decât suta de taleri și oricare alt concept, reprezentare, sau orice altfel de nume vreți să-i dați. De fapt, tot ce este finit, este acest ceva și numai acesta, așa că existența acestui ceva este deosebită de conceptul său. *Dumnezeu însă trebuie să fie, în chip expres, acel ceva care nu poate fi cugetat decât ca existând și care închide existența în însuși conceptul său. Căci această unitate a conceptului cu existența este ceea ce face caracteristica conceptului despre Dumnezeu*”⁵¹¹.

În aceste cuvinte avem, de fapt, formularea argumentului ontologic al lui Hegel, deși, după cum am mai spus, Hegel n-a ținut să dea o formulare a sa proprie acestui fel de argumentare. Formularea subliniată de noi pare a se apropia mai ales de cea dată de Anselm, deși Hegel impută tocmai acestei formulări eroarea de a fi despărțit existența de esența lui Dumnezeu, tratând existența lui Dumnezeu ca o simplă presuposiție, când, de fapt, în ființa lui Dumnezeu

⁵⁰⁸ Hegel, *Op. cit.*, p. 161.

⁵⁰⁹ Hegel, *Op. cit.*, pp. 280 și următoarele.

⁵¹⁰ Georg Runze: „Der ontol. Gottesbeweis”, p. 114.

⁵¹¹ Hegel: „Encyklopädie” § 51; vezi și Rudolf Eisler, *Phil. Wörterbuch* B. II, p. 253.

ele sunt *inseparabile*. Este o simplă părere – și o greșită părere, accentuează Hegel – când se afirmă despre conceptul de Dumnezeu că ar fi ceva străin sau separat de existența lui și că aceasta i-ar reveni drept ceva exterior, ca o determinare din afară de propria sa sferă. Părerea e greșită deoarece, după cum am arătat, la Hegel conceptul nu este ceva formal și static, o pură abstracție, ci, în primul rând, conceptul e activitatea, capacitatea existenței de a se situa identică sie înseși, așa că existența este inseparabilă conceptului. Conceptul fără existență este ceva unilateral, incomplet și neadevărat, cum este și cazul existențelor finite, care-și primesc conceptele lor de la conceptul pur al „existenței în sine și pentru sine” și a căror „finitate” constă tocmai în faptul că, la ele, conceptul lor și conceptul existenței lor sunt două noțiuni deosebite; ceea ce nu e cazul cu Dumnezeu, sau conceptul pur, a cărui eternă activitate este *de a fi* mereu identic cu sine și aceasta în toată libertatea.⁵¹²

Și, deși orice cunoaștere este, după Hegel, ceva mediat, mijlocit, totuși despre acest *singur concept al lui Dumnezeu* – convine Hegel – „avem nu numai conștiința, dar și *știința imediată* că infinitul, veșnicul Dumnezeu este în reprezentarea noastră și există și că în conștiința noastră *siguranța existenței* lui Dumnezeu este nemijlocit dată și de nedespărțit de reprezentarea ce o avem despre Dumnezeu”.⁵¹³

⁵¹² Georg Runze, *Op. cit.*, pp. 114-115; vezi și Hegel, *Religionsphilosophie*, trad. franc., Véra, vol. II, pp. 132-133, B II, pp. 427-475 și 479-482.

⁵¹³ Hegel, „Encyklopädie”, § 64, 68, 76, 193. Propriile cuvinte ale lui Hegel sunt: „Das, was dieses unmitelbare Wissen weiss, ist, dass das unendliche, ewige Gott, das in unserer Vorstellung ist, *auch ist*”.

Prin aceasta Hegel nu numai că recunoaște valoarea argumentului ontologic, dar îi asigură și o sursă proprie de cunoaștere. Acest singur fel de cunoaștere e scutit de imperfecțiunea și subiectivismul cunoașterii mediate a celorlalte argumente, care au meritul de a fi ridicat pe om și umanitate la ideea de Dumnezeu, dar a cărui cunoaștere deplină și adevărată nu ne-o oferă decât *cunoașterea ontologică*, care e și cunoașterea filosofică prin excelență și care nu mai pleacă de la finitatea lumii și a omului spre infinitatea absolută a lui Dumnezeu, ci *din realitatea primordială a absolutei unități dintre concept și existență din ființa lui Dumnezeu*, așa cum este în Sine, fără nici o determinare față de noi sau față de lume. Acest fel de cunoaștere o numește Hegel cunoașterea filosofică despre Dumnezeu, deosebită de cea religioasă, izvorâtă – aceasta din urmă – din reflexia asupra lumii sau asupra noastră, reflexie care a și dus la conștiința de sine și la conștiința de Dumnezeu, adică la religie. Deși nici această cunoaștere filosofică sau ontologică nu rămâne suspendată în aer și fără nici o posibilitate de progres sau de determinare spre un fel mai concret de cunoaștere. Acest prim concept al existenței pure conține în sine tot dinamismul dialectic al ideilor, deoarece din simplul fapt al punerii lui Dumnezeu ca identic cu sine și opus la tot ceea ce nu este El, sau este în afară de El, înseamnă și prima declanșare a procesului de naștere a ideilor și deci a *realității*, fără ca prin această naștere sau producere rațională a acestei realități Dumnezeu să se împartă pe Sine, confundându-se cu lumea.

În aceasta și constă deosebirea *panlogismului* hegelian de *panteismul* spinozist și, în parte, cel schellingian, cum ține să remarce Hegel însuși, care refuză a fi socotit printre panteiști, cum îl clasificau mulți dintre filosofi și teologii contem-

porani și cum îl socotesc unii din aceștia și astăzi.⁵¹⁴ E drept că lumea și toată realitatea este în funcție de această desfășurare dialectică pornită din interiorul Ființei Divine, sau, altfel zis, este realizarea cugetării lui Dumnezeu și ca atare Dumnezeu este *immanent* lumii, care nu are nici o altă rațiune de a exista, în afară de rațiunea divină.⁵¹⁵ Totuși Dumnezeu nu e identificat de Hegel cu lumea. Lumea este o evoluție a ideilor lui Dumnezeu, fără a fi Dumnezeu Însuși și cea mai evoluată formă a lumii este conștiința de sine ridicată la conștiința de Dumnezeu, deci religia; iar dintre religii cea mai înaltă este cea creștină, care e și *religia absolută*, pentru că în persoana lui Iisus Hristos omul s-a înălțat la cea mai înaltă formă de concepere a divinității: divinitatea care împacă spiritul cu materia, forma cu conținutul, non-existența cu existența absolută, lumea cu Dumnezeu. Sub această formă lumea, realitatea, știința, nu e, după Hegel, decât o schiță, o copie, o umbră, condusă de o altă lume, lumea ideilor, lumea rațiunii, adevărata realitate.

În Hegel raționalismul își ajunge, astfel, suprema-i apoteoză. Religie și metafizică, artă și știință, logică și istorie, toate se înlănțuiesc în jurul aceluiași gând mareț al lui Hegel: *tot ce e rațional e real și invers, tot ce e real e rațional*. E cea mai pregnantă, dacă nu chiar cea mai îndrăznească expresie a raționalismului. Fiindcă dacă numai ceea ce e rațional este real, urmează că tot ceea ce este rațional trebuie să fie real. De aici toată acea hazardată și infruc-

tuosă încercare din școala hegeliană, ca și din cea schellingiană, de a construi sau reconstrui realitatea numai după legile rațiunii, cu ignorarea, adesea brutală, a faptelor⁵¹⁶. Tentative care, duse adesea la absurd, au provocat reacția. Reacție care s-a manifestat nu numai contra raționalismului hegelian, ci contra oricărui sistem întemeiat pe rațiunea speculativă sau metafizică.

Reacția antihegeliană a început din toate părțile; în primul rând, chiar în sânul discipolilor imediați ai lui Hegel, și anume în secțiunea teologică a acestora. Aceștia, urmărind „raționalizarea” totală a religiei și în special a creștinismului, au dus la acea cunoscută direcție raționalist-negativistă a școlii din Tübingen, inaugurată de frații Bauer, David Friedrich Strauss, și culminând în Feuerbach, de la care va porni Karl Marx, transpunând asupra materiei brute forța dialectică a ideilor și înlocuind astfel idealismul hegelian cu cel mai cras materialism. Căci marxismul nu e altceva, ideologic, cel puțin, decât o derivare și o deviere a hegelianismului, iar materialismul istoric al lui Marx nu e decât o replică răsturnată a idealismului istoric al lui Hegel.

Deși reacția contra idealismului kantian și post-kantian începuse cu mult înainte și din cu totul alte motive decât acelea de care erau animați acești „hegelieni de stânga” răzvrățiți contra propriului lor maestru. Deja Jacobi, „cel mai clar cap al acestei epoci”⁵¹⁷, și despre care noi am mai amîn-

⁵¹⁴ Vezi Joseph Souilhé: *La Philosophie chrétienne*, vol. I, p. 146, care consideră și enumeră pe Hegel între panteiști. Hegel însuși ține a fi numit *substanțialist* spre a nu fi confundat cu spinozismul panteist și ateist, cum îl caracterizează Hegel.

⁵¹⁵ Vezi nota precedentă.

⁵¹⁶ Cât de puțin îndreptățiță putea fi o astfel de pretenție trebuia să o știe Hegel din propria-i experiență. Într-adevăr, Hegel afirmase în lucrarea sa care trata despre mersul planetelor, că, din motive raționale, între Marte și Jupiter nu putea să mai existe o altă planetă, deși tocmai în acest spațiu și cu o jumătate de an mai înainte de data apariției lucrării lui Hegel, astronomii descoperiră, aici, planeta Ceres.

⁵¹⁷ R. Falkenberg. *Op. cit.*, p. 382.

tit când am citat curente care se desfăceau din kantianism, se ridicase contra acestor incursiuni în lumea absolutului, începute de Fichte și Schelling și duse până la ultimele limite posibile în sistemul lui Hegel. Contra acestui exces de raționalism, Jacobi proclamă *primatul iraționalismului* în domeniul credinței, el făcând din credință, și nu din rațiune, singura sursă de sesizare și de cunoaștere a lui Dumnezeu. De aceea filosofia lui s-a și numit: filosofia credinței. Am văzut asprele replici și polemici schimbate între Jacobi și Fichte și mai ales Schelling pe această chestiune. Cu toată violența de limbaj, din partea lui Schelling mai ales, dreptatea era însă de partea lui Jacobi. Hegel însuși are o poziție mai conciliantă în această discuție, cu tot suprarationalismul său, întrucât el, ridicând iraționalismul, adică viața însăși, în rândul conceptelor, sub denumirea de idei, face un larg pas, dacă nu și o largă concesiune punctului de vedere reprezentat de Jacobi. Richard Kroner, cercetând această latură a filosofiei lui Hegel, numește pe autorul *Fenomenologiei Spiritului* „drept cel mai mare iraționalist pe care l-a cunoscut vreodată istoria cugetării omenești”.⁵¹⁸ Poate că Kroner cam exagerează. Fapt este însă că Hegel este mult mai apropiat de punctul de vedere reprezentat de Jacobi decât ceilalți corifei ai idealismului postkantian, cu care se aseamănă, de altfel, în argumentarea imposibilității unei demonstrații silogistice referitor la cunoașterea lui Dumnezeu. Căci și după Hegel ca și după Jacobi, orice demonstrație e o acțiune *mediatoare* și a demonstra înseamnă a *deduce* ceva particular, finit, determinat, din ceva mai puțin determinat, mai general; și o astfel de demonstrare nu se poate aplica în nici un fel *infinitei ființe* a lui Dumnezeu. Acest fel de demonstrație e posi-

bil și valabil, zice Jacobi, numai în lumea finită a fenomenelor, dar nu și dincolo de ea. Aici, zice Jacobi, sunt suficiente și posibile numai căile și armele credinței și nu și cele ale rațiunii, spre deosebire de Hegel, care afirmă că aceste căi, proprii religiei, sunt depășite când e vorba de filosofie, care, pe calea rațiunii, cunoaște totul, deci implicit și pe Dumnezeu. Dar în chip mai vădit și cu și mai mult efect asupra contemporanilor se manifestă această acțiune anti-metafizică și antihegeliană la *Schleiermacher* care este, fără îndoială, cel mai de văză teolog al epocii.⁵¹⁹ Contemporan cu cei trei mari făuritori ai curentului idealist și ieșit din aceleași frământări romantico-panteiste ale acestei epoci, dominate de proeminente personalități literare cu înclinații mai mult panteiste decât criticiste, Schleiermacher aduce cu sine aspra disciplină pietistă. El era doar un fost hernhuterian și de aceea el nici nu pune soarta religiei în mâinile rațiunii, ci

⁵¹⁸ *Friedrich Schleiermacher* s-a născut în Breslau-Germania, în anul 1768 și moare în Berlin în anul 1834. Crescut și instruit în comunitatea hernhuteriană, el a păstrat în toată activitatea sa atmosfera de misticism a acestei secte, chiar după ce a părăsit-o, fie ca vestit predicator în Berlin, fie ca profesor de teologie în Halle. Faima sa i-au făcut-o vestitele predici asupra religiei ținute la Berlin în 1799 și îndreptate „către cei culti dintre disprețuitori ei”, predici care tipărite și mereu retipărite sub titlu-i original: „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern”, au avut și au încă un larg răsunset în toată lumea teologică creștină. Deși fondul lor, ca, în genere, mai toată teologia lui Schleiermacher, e adânc impregnat de concepția panteistă a lui Spinoza, față de care Schleiermacher avea un deosebit atașament. Cu toate rezervele păstrate de alții față de autorul „*Etiicii*”, Schleiermacher aduce public primosul admirației sale, numindu-l „filosoful fără drept cetățenesc”, dar „plin de religiozitate și de „Duh Sfânt”. Dintre lucrările sale teologice sunt de citat: *Dogmatica* sa, publicată în 1822, sub titlul „*Der christliche Glaube*” și devenită lucrare normativă pentru o mare parte dintre teologii protestanți liberali, iar dintre scrierile sale filosofice

⁵¹⁹ R. Kroner, „Von Kant bis Hegel, B. II, p. 271.

caută pentru ea o altă sursă și o altă formă de manifestare și deci și de cunoaștere a obiectului ei, adică a lui Dumnezeu. După Schleiermacher această sursă e sentimentul și *numai el*, și anume sentimentul de *totală dependență față de infinitul absolut* de care omul se simte impresionat, copleșit, dominat. Dumnezeu este trăit, simțit, dar nu raționalizat. Din momentul în care acest simțământ este supus reflecției, trecut deci prin prisma rațiunii, el devine știință, filosofie, nu mai este însă religie. Fiindcă religia nu este decât acest sentiment de *totală dependență* dată de Dumnezeu; e săturarea setei pe care omul o are de a fi în contact cu infinitul; de a fi dependent de acest infinit; de a se ști o parte din infinit; de a se *confunda* cu el. Orice urmă de raționalizare aici e exclusă, după cum e exclusă orice urmă de *moralitate*. Religia nu are nimic comun, fie cu știința, fie cu morala. Ea își are domeniul său propriu și nu poate fi considerată ca un „simplu epifenomen”⁵²⁰ fie al științei, *precedând-o*, fie al

„Dialectica”, caracterizată prin tendința de a concilia între ele diferitele curente care se frământau atunci în lumea filosofică germană. Apropiat prin concepția sa mistică și admirația pentru spinozism mai mult de Schelling decât de oricare altul dintre cei trei maeștri, care și disputau întâetatea în lumea filosofică, Schleiermacher și-a păstrat totuși independența, luptând mai ales contra tendinței de intelectualizare și raționalizare a religiei, tendință manifestată mai ales la Hegel. Și meritul lui Schleiermacher este de a fi căutat să delimiteze un teren propriu al religiei, separând-o și salvând-o – cel puțin pentru cercurile aceloră dintre intelectuali care se ocupau cu religia – atât de confundarea ei cu morala, cum făcuse Kant și după el Fichte, cât și cu filosofia și știința, cum făcuseră Schelling și Hegel. Sub acest raport meritele sale pentru teologie sunt de neprețuită valoare și multe din problemele de filosofie a religiei, care se discută astăzi în lumea filosofică și teologică, își au sursa de pornire și inspirație din bogăția și adâncimea ideilor lui Schleiermacher.

⁵²⁰ R. Falkenberg, *Op. cit.*, p. 430.

moralei, *implicând-o*. De sine stătătoare, ea este coordonată moralei și științei și, ca și acestea, egal îndreptățită și încetățenită în constituția noastră logică și psihologică. Despre o cunoaștere a lui Dumnezeu pe calea conceptuală sau rațională deci nu poate fi vorba. De altfel cunoașterea absolutului fiind interzisă, nu numai religiei, dar științei în genere, orice încercare de a cuprinde acest absolut pe calea și cu armele rațiunii ne este imposibilă. Dar deși o știință absolută, sau, ceea ce e totuna, o știință a absolutului, nu există, totuși, ca tendință și dorință, această cunoaștere ne este mereu impusă și *dialectica* nu este altceva decât „arta de a mângui cugetarea și ideile către acest ideal al științei, care, în fapt, nu va putea fi ajuns niciodată, dar către care vom tinde totdeauna”, conchide Schleiermacher, redând dialecticii vechiul său înțeles platonice.⁵²¹ În atari condiții este evident că despre o cunoaștere *teoretică* a lui Dumnezeu nu mai poate fi vorba; nici pe calea cosmologică și nici pe cea ontologică. Sub acest raport Schleiermacher are același punct de vedere cu Kant, totuși în totală deosebire de acesta. Dumnezeu nu mai este, la el, acel necesar imperativ practic, ci, cea mai prezentă, mai evidentă și mai imediată realitate. Numai că această realitate nu se poate demonstra și nici teoretiza, ci pur și simplu: *simți și trăi*. Și a trăi pe Dumnezeu înseamnă – după Schleiermacher – a te confunda în infinitatea ființei Lui, a trăi finitul în infinit, a te trăi pe tine și lumea ca o parte a infinității absolute a lui Dumnezeu de care depindem în chip copleșitor și absolut. „Religia, zice Schleiermacher, în vestitele sale „Reden über die Religion”, este dispoziția internă a sufletului în virtutea căruia noi ne reprezentăm ceea ce este individual nu ca individual, ci ca parte a totului, ca

⁵²¹ R. Falkenberg, *Op. cit.*, p. 427.

icoană a infinitului. A privi în veșnicie tot ce este temporar, a privi infinitul ca infinit și a te considera ca existând, fără nici o reflectare, în stare de naivitate naturală imediată, adică numai în stare de simțire, aceasta e religie”.⁵²² Deci confundarea în Dumnezeu fără reflectare, contopirea în infinitatea lui, fără urmă de intelectualitate, trăirea până la totala dispariție a personalității tale în Atotputernicia lui Dumnezeu, fără urmă de libertate, este starea de religiozitate. În atari condiții Dumnezeu nu poate fi cunoscut și nici nu trebuie cunoscut. Orice încercare de a-L cunoaște, chiar dacă ar fi posibilă aceasta, ar însemna *suspendarea*, desființarea actului sau momentului religios. Dumnezeu trebuie să fie și să stea deapurarea ascuns și necunoscut rațiunii noastre, cunoașterii noastre – *Deus ignotus et absconditus*. În El ne putem confunda cu simțirea; nu-L putem cuprinde însă cu cugetarea.

Cu toate exagerările ei – și adesea și ereziile ei – poziția lui Schleiermacher și-a găsit o largă rezonanță în lumea teologică și filosofică a vremii lui, vreme obosită de neîncetatele controverse teoretice și de aceea dornică de un colț de refugiu pentru viața religioasă. Acest refugiu îl aduce Schleiermacher scoțând religia din domeniul contradicțiilor teoretice, filosofice sau teologice și punând-o în cel al *trăirii imediate*. De aici și succesul său în lumea creștină. Succes înțunecat însă, dacă nu anulat, de exagerările și ereziile sistemului. La cunoașterea lui Dumnezeu religia nu poate renunța niciodată și sub nici o formă; fiindcă la această cunoaștere nu poate renunța *umanitatea* însăși. A cunoaște pe Dumnezeu nu e numai o obligație a învățaturii noastre creș-

tine, ci și o cerință a structurii noastre interne. Pe lângă un postulat dogmatic, avem deci și unul psihologic. Și amândouă cer să fie satisfăcute.

Spiritualismul francez și reacția pozitivistă

Problema existenței lui Dumnezeu la
Victor Cousin și Auguste Comte

Reacția față de idealismul postkantian – potențat la maximum în raționalismul hegelian – se arată și mai radicală în mișcarea pozitivistă, deși s-ar părea că între mișcarea pozitivistă franceză, care e sursa de pornire a întregii mișcări, adoptată ulterior de cugetarea științifică și filosofică europeană, și acțiunea antihegeliană n-ar fi nici o legătură. Cel puțin așa caută să prezinte lucrurile cei mai mulți dintre autorii istoriilor de filosofie. Ceea ce nu este însă exact. Fiindcă, deși o directă legătură istorică nu s-ar putea stabili între pozitivismul francez și antihegelianismul german, totuși această legătură este, întrucât pozitivismul francez nu decât o replică dată idealismului postkantian, iar legea celor trei stadii de dezvoltare a spiritului uman stabilită de Auguste Comte în „Cursul său de filosofie pozitivă” nu e altceva decât o replică realistă la evoluția idealistă a autorului „Fenomenologiei spiritului”.⁵²³ Acestui motiv i se și datorează faptul că pozitivismul, deși născut în Franța și din motive proprii cugetării filosofice și situației politice franceze, s-a răspândit totuși atât de repede în toate țările, inclusiv Germania, patria predilectă a curenților filosofice speculative. Motivul îl oferea tocmai această atmosferă suprasaturată de

⁵²² Friedrich Schleiermacher, *Reden über die Religion* – după Preot I. Mihălcescu: *Curs de Teologie fundamentală*, vol. I, București, 1932, p. 72.

⁵²³ Alfred Weber: „Histoire de la Philosophie européenne”, ed. VIII, p. 526.

raționalism cu care hegelianismul obosise cercurile științifice și filosofice din Germania, ca și din țările care stăteau sub influența ei ideologică.

De fapt, mișcarea pozitivistă a pornit în Franța din cu totul alte motive decât cele care au promovat reacția anti-raționalistă din Germania. Aceste motive erau, în primul rând, de natură socială. Spiritul francez, peste care trecuse valul furtunos al marii revoluții din 1789, își trăiește propria-i mișcare de reîntronare a vechilor valori spirituale, negate de materialism, subminate de scepticism și violent răsturnate de valurile revoluției. Această mișcare, făcută pe căi pornite din surse deosebite, are aceeași țintă: *restabilirea autorității*, adânc zdruncinată de revoluție. Restabilire pe care unii o vedeau în reîntronarea vechii autorități de stat, deci a *regalității*; alții în reîntărirea puterii Bisericii, deci a *papalității*; iar alții o vedeau în reafirmarea drepturilor rațiunii asupra sensurilor și a spiritului asupra materiei, deci prin reîntronarea *spiritualismului*, în locul *sensualismului*. Primii sunt *tradiționaliști* și *fideiști*, care prin *Louis de Bonald* (1754-1840) și *Joseph de Maistre* (1753-1821) și mai ales prin *La Mennais* (1682-1854) văd în „restaurarea autorității lui Dumnezeu și a papei”,⁵²⁴ singura cale de ieșire din perioada de anarhie și nesiguranță a epocii. Ceilalți, ca *Maine de Biran* (1766-1824), întemeietorul școlii psihologice, și elevul său *Victor Cousin* (1792-1867), întemeietorul școlii spiritualiste, văd în refacerea prerogativelor rațiunii singura salvare contra „ideologiei” dizolvante a sensualismului lui Condillac, mișcare puternică încă în Franța, prin influența reprezentanților săi, *sensualiști* *Cabanis* (1757-1808) și *Destutt de Tracy* (1754-1856).

⁵²⁴ *Joseph Souilhé*: „La Philosophie chrétienne de Descartes à nos jours”, T. II, p. 18.

Deși de mare importanță pentru mișcarea filosofică, teologică și politică din Franța, curentele tradiționalist și fideist nu prezintă un interes deosebit pentru problema noastră, odată ce pentru acești „metafizicieni descinși din teologie”⁵²⁵ cunoașterea lui Dumnezeu este o simplă chestie de revelație, deci de credință, și nu de cunoaștere sau rațiune. Dumnezeu fiind acel care a sădit încă de la creație „nu numai ideea, dar chiar și *cuvântul* de Dumnezeu” cum afirmau *De Bonald* și *De Maistre*⁵²⁶, iar „existența lui Dumnezeu fiind ideea primordială și prima revelație dăruită de Dumnezeu omului” cum afirma *La Mennais*⁵²⁷, nu mai e nevoie de eforturi raționale speciale pentru cunoașterea și afirmarea existenței ei. Această existență stă la baza certitudinilor umane, ea constituind temelia acelui „sens comun” care călăuzește inteligența noastră⁵²⁸. De aceea orice încercare rațională pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu nu-și mai are sens; și, firește, nici cea ontologică.⁵²⁹

De altfel aici avem de-a face mai degrabă cu o poziție ontologistă decât cu una ontologică. Lucru explicabil, întrucât fideismul, ca și tradiționalismul francez, de altfel, nu este lipsit de evidente legături cu tradiționalismul și ontologismul italian al lui *Ioachim Ventura* (1792-1861), *Rosmini* (1797-1855) și *Geoberti* (1801-1852), fapt care a și dus la cunos-

⁵²⁵ Expresia aparține d-lui Gr. Tăușan și e întrebuințată de D-sa în studiul referitor la tradiționalismul francez din „Istoria filosofiei moderne”, vol. II, p. 420.

⁵²⁶ *Joseph Souilhé*, Op. cit., vol. II, p. 18.

⁵²⁷ *Joseph Souilhé*, Op. cit., vol. II, p. 22.

⁵²⁸ *Joseph Souilhé*, Op. cit., vol. II, pp. 22-23.

⁵²⁹ A se vedea în partea introductivă a lucrării, considerațiunile noastre mai detaliate asupra tradiționalismului și fideismului.

cutul conflict dintre tradiționaliștii francezi – în special între La Mennais și oficialitatea catolică, și la condamnarea ontologismului italian de către Vatican.⁵³⁰

Mult mai importantă însă pentru problema noastră este mișcarea *spiritualistă* de sub conducerea lui *Victor Cousin*, „gânditorul care a avut cea mai largă influență asupra epocii sale, pe care a dominat-o în chip strălucit timp de 20 ani”.⁵³¹ Deși inițiatorul mișcării spiritualiste n-a fost Cousin, ci maestrul său *Maine de Biran*, subtilul psiholog și filosof, căruia cugetarea filosofică modernă îi datorează atât de mult și de a cărei personalitate e bine să ne ocupăm, măcar în treacăt, în acest studiu al nostru. Reunind vechiul raționalism cartezian cu metoda cercetărilor sufletești a empirismului englez, *Maine de Biran* îndeplinește în Franța ceea ce *Leibniz* îndeplinise în Germania, adică reabilitează drepturile rațiunii în sânul problemelor filosofice. El este *precursorul* spiritualismului și în același timp animatorul lui, prin influența pe care a avut-o asupra unui cerc restrâns, dar ales, dintre contemporanii săi, între care se numărau gânditori de marcă, cum era *Ampère*, marele fizician, *Guizot*, marele istoric, *Roger Collard*, *Victor Cousin* și alții. Doctrina lui *Maine de Biran*, sprijinită pe o subtilă și foarte ingenioasă putere de intuiție asupra sufletului omenesc, inaugurează în filosofie metoda *introspecției* și multe din ideile care fac astăzi faima intuiționismului sau a școlii fenomenologice au fost de mult anticipate de *Maine de Biran*, după cum remarcă aceasta onestul spirit al lui *Wilhelm Windelband*, care vedea în *Maine de Biran* pe cel mai fin gânditor al epocii sale și precursorul

nu numai al spiritualismului, ci și al bergsonismului francez, ca și al neofichteanismului și neoschellingianismului german.⁵³²

Plecând de la analiza sufletului uman, analiză redată de el în vestitul său „*Journal intime*”, *Maine de Biran* ajunge la concluzia că „eul” este faptul primordial și primar de la care trebuie pornit, pentru a descoperi și stabili adevărul lucrurilor, ca și marile principii metafizice. Realitățile sufletești pe care ni le prezintă eul nostru nu sunt înăscute însă în noi, în sensul cum pretindeau cartesienii, dar nu sunt nici vagi abstractizări, cum afirmau sensualiștii și în parte și empiriștii. „Sub formă de limbaj (sau concepte) aceste date sufletești reprezintă realități primare și profunde ale subiectului cugetător” constată *Biran* – pentru a căror obiectivitate și valabilitate gândirea noastră postulează ca necesară existența absolută a divinității. „Negăsind în mine, nici în afară de mine, în lumea ideilor mele, nici în cea a obiectelor nimic care să mă satisfacă, nimic pe care să mă pot sprijini, înclin din ce în ce mai mult – zice *Biran*, în „*Jurnalul*” său intim – a căuta în noțiunile unei ființe absolute, infinite, imutabile, acest punct de sprijin fix, care a devenit o necesitate pentru spiritul meu și pentru sufletul meu. Credințele religioase și morale, pe care nu rațiunea le făurește, dar care sunt pentru ea o bază, un punct de plecare necesar, mi se prezintă ca singurul refugiu și eu nu găsesc știință adevărată decât acolo, unde altădată nu vedeam decât reverii și himere... Existența lui Dumnezeu, cauza absolută și universală a ordinii din lume, imortalitatea sufletului și ordinea morală necesară și obligatorie sunt astfel obiectele necesare ale cre-

⁵³⁰ *Joseph Souilhé, Op. cit., t. II, p. 36.*

⁵³¹ *Joseph Souilhé, Op. cit., t. I, p. 14.*

⁵³² Părere exprimată în prelegerile sale și care nu știu dacă va fi fost consemnată în vreună din scrierile sale.

dinței noastre”⁵³³. Credință care, în puterea grației divine cu care este investită, ne permite a ne ridica de la viața pur umană la viața spirituală și până la Dumnezeu, cu care ne și putem uni, căpătând răspuns la toate îndoielile și întrebările. „Căci religia singură dezleagă toate problemele pe care filosofia doar le pune” accentuează Biran. Ea singură ne arată calea unde este adevărul. „Numai ridicându-ne către Dumnezeu și căutând să ne identificăm cu Dânsul și având ajutorul grației Lui putem să vedem și să apreciem lucrurile după adevărata lor valoare și măsură” conchide Biran⁵³⁴ cu vădite apropieri de cartezieni, pe de o parte și de ontologiști, pe de altă parte. Prin această întoarcere către Dumnezeu și lumea valorilor spirituale, Maine de Biran a deschis în Franța drumul spre contemplarea problemelor spirituale, probleme nu numai lăsate în umbră, dar complet discreditate de sensualismul și scepticismul epocii.

Drum pe care-l continuă cel mai strălucit dintre discipolii săi, „speranța adevăratei filosofii franceze” cum îl numește Maine de Biran – Victor Cousin⁵³⁵, conducătorul nediscutat al spiritualismului francez. Al *spiritualismului*, și nu al *eclec-*

tismului, cum, cu ostentație, caută să fie denumită mișcarea patronată și inspirată de Cousin, de către cei mai mulți dintre istoricii de filosofie. Cousin însuși refuză expres această denumire, revendicând pentru sine și pentru mișcarea sa denumirea de *spiritualism*.

În prefața lucrării sale: „Du Vrai, du Beau et du Bien”, care e nu numai opera de căpetenie a lui Cousin, dar și „una dintre cele mai strălucite manifestări ale cugetării filosofice franceze”, Victor Cousin scrie: „Se persistă în părerea

orizont metafizic. Ceea ce și izbuteste cu noua sa filosofie spiritualistă, cu care, timp de aproape 20 de ani, se confundă filosofia franceză, după caracterizarea recentului istoric al filosofiei creștine franceze, Joseph Souilhé. Strălucit elev al școlii normale, al cărei strălucit profesor și ajunge, înlocuind la catedră pe maestrul și profesorul său Royer-Collard, amicul intim și discipol al lui Maine de Biran, Cousin, în care același Maine de Biran văzuse „marea speranță a adevăratei filosofii franceze”, unește în persoana sa atât claritatea și precizia vechii cugetări cartesiene, cât și elanul speculativ al noii filosofii germane, Cousin fiind un cunoscător și admirator atât al lui Schelling, cât, mai ales, al lui Hegel, pe care-l și vizitează în repetate rânduri în Germania, audiindu-le cursurile și căutând să le pătrundă adâncimea sistemelor. Adăugând la aceasta și influența filosofiei lui Thomas Reid – influență căpătată indirect, prin profesorul său Royer-Collard – se înțelege de ce Victor Cousin a fost socotit mai mult ca un mediator și armonizator de sisteme decât un gânditor original și creator al unui curent propriu. De aceea s-a și dat curentului reprezentat de el denumirea de *eclectism*, nume contra căruia el protestează, revendicând pentru el denumirea de *spiritualism*. Și cu drept cuvânt, deoarece Cousin nu este un simplu „împrumutător inteligent” din diferitele sisteme, ci reprezentantul acelui sistem care, fără a face din rațiunea umană suprema sursă de aflare a adevărului, cum făcea, în ultima instanță, raționalismul, fie cartesian, fie hegelian, el vede în existența obiectivă a unei „rațiuni impersonale”, față de care cea umană nu e decât un reflex și o derivare, punctul de deosebire, atât față de empirismul englez și de subiectivismul kantian pe de o parte, cât și un sprijin față de impasul dualismului cartesian și al supრაраціоналізмуlui hegelian pe de alta. Această „rațiune impersonală”, sursă a valorilor absolute Adevăr, Bine și

⁵³³ Joseph Souilhé, *Op. cit.*, t. II, p. 11-12.

⁵³⁴ Joseph Souilhé, *Op. cit.*, t. I, p. 12-13.

⁵³⁵ Victor Cousin, născut la Paris în 1792 și mort în 1882 la Cannes, este cel mai strălucit reprezentant al filosofiei franceze, din această epocă de frământări, răsturnări și instaurări de sisteme, care a fost epoca pre- și post-revoluționară din istoria Franței. Tributară încă raționalismului sceptic al școlii enciclopediste și ideologiei dizolvante a celei sensualiste – vestigii diforme, rămase din marea mișcare a raționalismului cartesian –, cugetarea filosofică franceză caută să se refacă din ruinele și după dezastrele marii revoluții. Această refacere nu se putea face însă decât prin revenirea la cele două mari surse care inspiraseră și alimentaseră vechea cugetare franceză: raționalismul cartesian și spiritualismul creștin. Către aceste două surse se și îndreaptă Victor Cousin, căutând să reînvie în Franța vechiul avânt și largul

de a se prezenta eclecticismul drept doctrina căreia noi i-am aparține. Declarăm însă: eclecticismul ne este, fără îndoială, scump, deoarece el este în ochii noștri lumina istoriei filosofiei; dar focarul acestei lumini este aiurea. Eclecticismul este una dintre aplicațiile cele mai importante și mai utile ale filosofiei pe care o profesăm, dar el nu este principiul acestei filosofii. Adevărata noastră doctrină, adevăratul nostru drapel este *spiritualismul*, această filosofie pe cât de solidă, pe atât de generoasă, care începe cu Socrates și Platon, pe

Frumos este Dumnezeu însuși, care se impune cu necesitate ca o absolută realitate voinței noastre, sensibilității noastre și rațiunii noastre. Afirmarea acestei rațiuni universale, identică lui Dumnezeu-spiritul absolut, este fundamentul sistemului de cugetare a lui Cousin, sistem pentru care el reclamă, și pe drept, denumirea de: *spiritualism*. Cousin consideră spiritualismul său ca echivalent creștinismului, identificând trinitatea valorilor: Adevăr, Bine, Frumos cu trinitatea creștină și socotea orice atac adus filosofiei sale drept un atac adus creștinismului. Păreră exagerată desigur, întrucât sistemul său, cu toată tendința-i de a sta în sprijinul creștinismului și a se inspira din spiritul evangheliilor, nu era scutit de anumite erori panteistice, cum era spre ex. aceea necesitate a creației din partea divinității și altele încă. Criticat și cenzurat de forurile eclesiastice, Cousin își revizuește însă opera, aliniindu-se întru totul teodiceii creștine, căreia îi rămâne credincios până la moarte. Din bogata operă filosofică, căreia Cousin i-a dat o largă strălucire atât prin minunatul său talent oratoric, cât și cel literar, alături de o „Istorie generală a filosofiei”, care conține și un capitol special dedicat filosofiei religioase, și de acele „Fragmente filosofice” în 5 vol., tipărite și retipărite în repetate ediții, se detașează scrierea sa de sinteză: „Du Vrai, du Beau et du Bien”, care este, după propria sa mărturisire, „un rezumat al întregii sale filosofii”. Cu tot discreditul și uitarea pe care perioada pozitivistă a încercat să o arunce asupra operei și direcției spiritualiste a lui Cousin, influența lui, atât de covârșitoare în timpul vieții, a continuat să se mențină, și reacțiunea spiritualistă izbucnită în Franța contra pozitivismului, prin cugetători de marcă, ca Paul Janet, Étienne Vacherot, Charles Secretan, Augustin Cournot, Renouvier, Ravaisson și alții, nu a fost străină de influența pe care vechiul spiritualism al lui Cousin și Maine de Biran a continuat și continuă să o joace în sânul cugetării filosofice franceze.

care Evanghelia a răspândit-o în lume, pe care Descartes a redat-o sub formele severe ale geniului modern; care a fost în secolul al XVII-lea una din gloriile și forțele patriei, care a pierit odată cu strălucirea națională în veacul al XVIII-lea și pe care, la începutul acestui veac al XIX-lea, dl. Royer-Collard a izbutit să o reabiliteze în învățământul public, în timp ce dl de Chateaubriand, Mme. de Staël, dl Quatremère de Quincy o transpuneau în literatură și artă. Acestei filosofii i s-a dat, pe bună dreptate, numele de spiritualism, pentru că, caracterul ei este de a subordona sensurile spiritului și de a tinde, prin toate mijloacele pe care le îngăduie rațiunea, de a înălța și de a crește pe om. Ea profesează spiritualitatea sufletului; libertatea și responsabilitatea acțiunilor umane; obligația morală, virtutea dezinteresată, demnitatea justiției, frumusețea carității; și dincolo de limitele acestei lumi ea ne arată un Dumnezeu, autorul și tipul umanității, pe care, după ce a creat-o „în vederea unui scop excelent, n-a părăsit-o în decursul dezvoltării misterioase a destinului ei”.⁵³⁶ Evident, deci, că aici nu avem de-a face cu un simplu eclecticism, chiar dacă se dă eclecticismului o altă semnificație decât aceea a *sincretismului*, designând adică prin el acel drept al rațiunii de a alege adevărul din toate curentele, sau mai degrabă de a impune prerogativele spiritului asupra exagerării sistemelor. Fîndcă la Victor Cousin, ca la toți spiritualiștii, în genere, acest drept al rațiunii nu decurge din simplul fapt că intelectul, spiritul uman, rațiunea, este sursa adevărului, ceea ce, în fond, afirmă nu numai raționalismul propriu-zis – fie el cartesian, fie hegelian –, dar și empirismul și,

⁵³⁶ Victor Cousin: „Du Vrai, du Beau, et du Bien”, ed. 31, Perrin, Paris, 1926 Avant propos, p. IV.

într-o anumită măsură, chiar și sensualismul, ci din faptul că această rațiune nu este decât *reflexul rațiunii universale*, același cu divinitatea însăși, sursă a Adevărului, Binelui și Frumosului. „Rațiunea, scrie Cousin, în prefața „Fragmentelor filosofice”, descinde din Dumnezeu și se scoboară spre om; ea apare în conștiință, ca un oaspete, care-i aduce vești dintr-o lume necunoscută... Dacă rațiunea ar fi pur personală n-ar avea nici o valoare și nici o autoritate în afară de subiect și de eul individual. Rațiunea este însă o revelație universală și necesară, prezentă în orice om încă de la venirea lui pe lume. Ea este mediatorul necesar între Dumnezeu și om, este acel Logos al lui Pitagora și Platon, e Cuvântul prefăcut în trup, care servește de interpret Domnului și de perceptor omului. Om și Dumnezeu totodată. Fără îndoială, nu este acesta Dumnezeul absolut în maiestatea Lui inefabilă, dar este manifestarea Lui în spirit și adevăr; nu e ființa ființelor, dar este Dumnezeul neamului omenesc”. Din acest pasaj, din care nu lipsesc nici accentele panteistice și nici cele retorice, se vede ce înțelege și ce rol acordă Cousin acestei rațiuni universale, reflectată în rațiunea umană. „Această rațiune nu-și deține adevărurile sale și nici legile sale, general valabile, din abstracții sau deducții din lucruri particulare; lucrurile particulare sunt relative și contingente și nu pot să conțină nici universalul și nici necesarul. Pe de altă parte, aceste adevăruri nu subzistă prin ele însele; ele n-ar fi atunci decât pure abstracții suspendate în gol și fără vreun raport cu ceva. Adevărul, Binele și Frumosul sunt attribute, și nu entități în sine. Or, nu există attribute fără un subiect; substanța lor nu poate fi decât ființa absolută. Așa că, fatal, ajungem, pe această cale, la Dumnezeu. Firește, sunt multe alte căi care duc la Dumnezeu; dar noi socotim această cale

cea mai legitimă și mai sigură”⁵³⁷. Și Cousin continuă: „De la Platon, cele mai mari spirite cugetătoare, ca Augustin, Descartes, Bossuet, Leibniz, sunt de acord de a pune în Dumnezeu, ca în sursa lor de origine, principiile cunoștinței, ca și cele ale existenței. Prin El lucrurile își au în același timp și inteligibilitatea, ca și ființarea lor. Numai prin participarea rațiunii noastre la rațiunea divină e posibil faptul ca rațiunea noastră să posede ceva din absolut. Orice judecată a rațiunii noastre cuprinde în sine un adevăr necesar. Orice adevăr necesar presupune însă o ființă necesară”⁵³⁸. Și această ființă necesară este Dumnezeu, despre a cărui existență mărturiile ne vin de pretutindeni. „Fiindcă din toate părțile și pe toate căile, fie ale metafizicii, fie ale esteticii și mai ales ale eticii – continuă Cousin – noi ne ridicăm către același principiu, către același centru comun, fundamentul ultim a tot ce este adevărat, bun și frumos. Adevărul, Binele, Frumosul nu sunt decât manifestări diferite ale uneia și aceleiași ființe. Inteligența umană, interogată asupra acestor idei, care sunt în chip incontestabil în ea, ne dă mereu același răspuns și aceeași explicație: îndărătul tuturor, deasupra tuturor, este Dumnezeu, mereu Dumnezeu”⁵³⁹. Existența lui Dumnezeu este deci, după Cousin, nu numai adevărul cel mai sigur pentru filosofie, dar adevărul *fundamental* pentru ea. Afirmând acest punct de vedere, Cousin știe că se găsește în „directă comuniune cu toți marii filosofi, care, toți mărturisesc pe Dumnezeu și, în același timp, de acord cu toate religiile care stăpânesc pământul și în special cu religia crești-

⁵³⁷ V. Cousin, *Op. cit.*, pp. 449.

⁵³⁸ V. Cousin, *Op. cit.*, pp. 449-450.

⁵³⁹ V. Cousin, *Op. cit.*, pp. 451-452.

nă, religie care a crescut din leagăn și a instruit în permanență societatea modernă”.⁵⁴⁰ Numai având comun cu religia acest suprem adevăr al existenței lui Dumnezeu „filosofia poate să se prezinte în fața omenirii cerându-i încrederea, încredere pe care o poate revendica și ea pentru sine însăși, odată ce ea vorbește de Dumnezeu atât în numele rațiunii, cât și în numele sentimentului”.⁵⁴¹

„Și este de remarcat, adaugă Cousin, că noi am ajuns la aceste concluzii fără a utiliza vreo ipoteză, ci ridicându-ne de la *realitățile*: Adevăr, Bine, Frumos, către Autorul lor, ca de la efect la cauză, ca de la fenomen la substanță, ca de la calitate (predicat) la subiect”.⁵⁴² Deci calea urmată e cea a aplicării principiului cauzalității, în primul rând. Un procedeu propriu argumentării cosmologice și nu celei ontologice. Totuși Cousin tinde și stăruie a da o structură ontologică argumentării sale. „Aceste două principii, accentuează Cousin, că orice efect presupune o cauză și orice calitate un subiect, sunt principii universale și necesare. Ele au fost utilizate de noi ca date *nedemonstrabile*, întrucât ele sunt adevăruri *primare* și *elementare*. Fiindcă, în fapt, aceste principii la ce se aplică? La adevăruri metafizice și morale, la fel de necesare. *A trebuit deci să se conchidă la existența unei cauze și a unei ființe necesare; sau contrar, să se neghe, fie necesitatea principiului cauzei și a principiului substanței, fie necesitatea adevărilor față de care noi le-am aplicat*”⁵⁴³, ceea ce ar însemna să renunțăm la orice noțiune a sensului

comun; căci ceea ce caracterizează acest „sens comun”⁵⁴⁴ sunt tocmai aceste principii cu caracterul lor de universalitate și necesitate”. Evident că avem de-a face aici cu o procedare ontologică, sau cu o procedare pe care Cousin vrea să o prezinte ca atare, întemeind-o atât pe prezența absolutei *evidențe* și *necesități*, cât și pe *principiul contradicției* creat cu acel „common sense” la care el face apel. Amândouă aceste procedee sunt prerogative rezervate numai argumentării și poziției ontologice. Poziție care, aici, apare oarecum bruscată și numai printr-o largă îngăduință s-ar putea vorbi de o argumentare ontologică, când în fond avem de-a face cu una *cosmologică*. Conștient de acest lucru, Cousin încearcă o justificare. „Procedând astfel, zice el, noi nu am introdus geometria și algebra în teodicee, după exemplul multora dintre filosofi – și a unora dintre cei mai iluștri dintre ei” – ține să precizeze Cousin, cu vădită referință la Descartes și Spinoza, și poate și la Schelling. „Noi n-am dedus atributele lui Dumnezeu unele din altele, cum se convertesc termenii unei ecuații, sau cum dintr-o proprietate a triunghiului se deduc alte proprietăți, ceea ce ar duce la un Dumnezeu abstract, bun poate pentru un sistem, dar insuficient pentru genul uman. Noi am dat teodiceii noastre un

⁵⁴⁰ V. Cousin, *Op. cit.*, pp. 452.

⁵⁴¹ V. Cousin, *Op. cit.*, pp. 452.

⁵⁴² V. Cousin, *Op. cit.*, pp. 453-454.

⁵⁴³ Sublinierile din acest pasaj ne aparțin, ele fiind străine textului citat.

⁵⁴⁴ Sub denumirea de „common sense” se înțelege așa-numita filosofie a simțului comun sau a bunului simț, profesată de școala scoțiană a lui Thomas Reid (1710-1796) de care se știe că, în parte, a fost influențat și V. Cousin, prin profesorul său Royer-Collard. Firește nu în sensul atât de superficial, pe care, cu atâta sarcasm îl prezintă Renan, care afirmă că, într-o bună zi, Royer-Collard dând în biblioteca sa de Thomas Reid și citindu-i opera, a devenit, subit, partizanul acestei filosofii și prin aceasta fondatorul spiritualismului francez. Renan, ca și Taine, sunt partizani ai școlii pozitivistice și deci adversari declarați ai mișcării spiritualiste.

fundament mai sigur: *psihologia*.⁵⁴⁵ Și mai departe „Teodiceea noastră refuză excesele tuturor sistemelor și conține tot ce este bun în ele. Ea admite în același timp un Dumnezeu personal, cum noi înșine suntem o persoană, dar în același timp și un Dumnezeu necesar, etern, infinit”.⁵⁴⁶ Spre a evita excesele *deismului* pe de o parte și pe cele ale *panteismului* pe de altă parte, Cousin se ține strâns legat în argumentarea sa de cele două realități: lumea, în care Dumnezeu se manifestă, și sufletul uman, în care Dumnezeu *esre*. De aceea argumentarea sa se ține legată de această dublă temelie cosmologică și psihologică totodată, deși, în intenția sa, ea vrea să fie ontologică, existența lui Dumnezeu fiind, aici, fructul unei *evidențe nedemonstrabile* și nu al unei *demonstrații prin deducție*, sau mijlocire a rațiunii noastre discursive. „Ridicați – zice Cousin – facultățile mele și conștiința care ni le atestă și eu încetez de a mai exista pentru mine; același lucru e și cu Dumnezeu: suprimați natura și sufletul și orice semn despre Dumnezeu ar dispărea. În natură și în suflet este locul unde *trebuie* căutat Dumnezeu și unde și *poate* fi găsit”.⁵⁴⁷ Cu toate aceste aprehensiuni logice și imixtiuni psihologice, fondul ontologic al argumentării este evident la Cousin. Universalitatea ideilor de Adevăr, Bine și Frumos, care duc la necesitatea ideii de Dumnezeu fac ca, *din necesitatea ideii de Dumnezeu*, astfel concepută, să rezulte și *necesitatea existenței ei obiective*, procedeu care este de *evidență factură ontologică*.

Dar, în afară de această *manieră ontologică*, prezentă în aproape toate scrierile lui Cousin, găsim utilizat la el argu-

mentul ontologic și în formularea lui clasică, fie anselmiană, fie cartesiană. Iată un pasaj concludent și caracteristic în această privință: „Voi sunteți ființe mărginite, zice Cousin, într-un loc din „Fragmentele sale filosofice” și aveți totuși ideea necesară de o ființă infinită. Dar cum poate avea ideea de o ființă perfectă și infinită și încă în mod necesar, o ființă finită și imperfectă, dacă acea ființă nu există? Înlăturați ideea de Dumnezeu, de infinit și perfect și veți vedea că niciodată nu veți putea scoate din finit ideea de infinit, din imperfect ideea de perfect, din om pe cea de Dumnezeu; dar dacă Dumnezeu, perfectul, infinitul există, atunci rațiunea le poate concepe. *Însuși faptul conceperii lui Dumnezeu cu mintea, însăși ideea de Dumnezeu, însăși posibilitatea existenței lui Dumnezeu* implică siguranța și necesitatea existenței lui Dumnezeu”.⁵⁴⁸ Este evident că aici avem de-a face cu formula clasică a argumentării ontologice, *existența lui Dumnezeu fiind dedusă din ideea de Dumnezeu*, prezentă în mintea noastră, așa cum, în esență, o imaginase, pentru prima oară, Anselm. Eclectic, Cousin unește în același pasaj și în aceeași argumentare și formularea cartesiană, a deducerii lui Dumnezeu din ideea de perfecțiune legată de ființa Lui, ca și pe cea leibniziană, a posibilității nelimitate a acestei existențe, prezentă în aceeași ființă. Fapt e însă că, sub una, sau sub alta din aceste forme, argumentarea ontologică are la V. Cousin pe unul din fâșișii săi reprezentanți și formulatori. Lucru care era aproape de la sine înțeles, odată ce Cousin stătea pe linia de gândire a idealismului platonician, după cum mărturisește singur. Linie care va fi între-

⁵⁴⁵ V. Cousin, *Op. cit.*, p. 454.

⁵⁴⁶ V. Cousin, *Op. cit.*, p. 459.

⁵⁴⁷ V. Cousin, *Op. cit.*, pp. 456-457.

⁵⁴⁸ Citat după Pr. Ion Mihăilescu: „Manual de Teologie Dogmatică”, ecd. III, București, 1924, p. 47.

ruptă însă de afirmarea contrară a realismul aristotelian, indiferent de forma sub care se va prezenta acest realism. Procesul pare a fi același: lui Amselm i s-a opus D'Aquino, lui Descartes, Kant, lui Cousin i se va opune *Auguste Comte* — și mișcarea sa pozitivistă.

Auguste Comte și reacția pozitivistă

Mișcarea spiritualistă din Franța s-a lovit, foarte curând, de un serios obstacol: *pozitivismul*. În chip obișnuit, când se vorbește de pozitivism, primul nume care se rostește este acela al lui *Auguste Comte*, deși nu el este inițiatorul și nici măcar cel ce a dat această denumire curentului. Inițiatorul este acel ciudat și extravagant *Conte de Saint-Simon* (1760-1825) căruia îi aparține și termenul de „filosofie pozitivă”. El denumea astfel acel „nou creștinism” preconizat de dânsul, creștinism străin disputelor și deosebirilor confesionale și dogmatice și întemeiat numai pe legea iubirii creștine, pe *filantropie*. Acestui curent, preocupat, în primul rând, de problemele sociale văzute prin prisma creștină, se adaugă tânărul *Auguste Comte*, care devine în curând sufletul și organizatorul mișcării.⁵⁴⁹ Aproape de aceeași vârstă cu Cousin și

trăind aceleași frământări ale epocii ca și acesta, spiritul pornit spre acțiuni imediate al lui Comte îl îndepărtează de speculațiile metafizice, apropiindu-l, în schimb, de mișcările politice și revendicările sociale. Cunoștința cu *Saint-Simon*, după părăsirea forțată a școlii, închise din cauza unei greve a studenților, îl face să se dedice cu tot sufletul mișcării saint-simoniene, mișcare preocupată de reînnoirea societății pe bazele carității și echității creștine, în cadrele căreia și activează între anii 1817 și 1824 când, din motive personale

diferend intervenit între ei din pricina publicării de către Saint-Simon singur a unui „Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société” alcătuit împreună cu Auguste Comte, acesta se desparte de Saint-Simon în 1824 și face să apară marea sa operă, care-i va fixa definitiv poziția filosofică și științifică: „Cours de Philosophie positive”. Început în 1826, sub forma de prelegeri publice, întrerupt și reluat în 1829, tot sub această formă, faimosul curs iese de sub tipar, în 6 volume, abia în 1842, tipărit în condițiuni materiale penibile și într-o completă conjurație a tăcerii. Totuși Comte e atât de convins de însemnătatea operei sale, încât el vede în ea nu numai o totală renovare a științelor sociale, concepute de el după modelul științelor fizice, dar crede că a pus bazele schimbării societății înseși. De aici menirea *mesianică* pe care și-o arogă, evidențiată în scrierea sa: „Système de politique positive” apărută în 1846, lucrare care trebuia să-i încununeze opera și care este de fapt expunerea concepției sale religioase. Aceasta e faimoasa „religie a umanității”, prin care Comte credea a fi înlăturat transcendența divinității, prin divinizarea umanității, acea „Le Grand Être” obiect al adorației religioase. În biografiile lui Auguste Comte se stăruie foarte mult asupra rolului pe care l-ar fi avut, în elaborarea acestei ultime opere a lui Comte, *Clotilde de Vaux*, și a cărei moarte timpurie, după o foarte scurtă legătură cu Comte — acesta o cunoaște în 1844 și ea moare, fizică, în 1846 —, a avut totuși o foarte puternică impresie asupra autorului „Cursului de filosofie pozitivă”. Fapt este că el a dedicat defunctei sale prietene un adevărat cult, cu pelerinajii, rugăciuni și ore de meditație în amintirea ei. Totuși este exagerat a se atribui numai acestei tragedii sentimentale toată atitudinea religioasă sau „întoarcerea spre religie” a lui Auguste Comte, cum fac atâția dintre detractorii lui; după cum e o gravă injurie și o inadvertență istorică de

⁵⁴⁹ *Auguste Comte* se naște în 1798, din o modestă familie de mici funcționari din Montpellier. Înzestrat cu o adâncă aplicație către matematici, intră în școala politehnică, pe care e silit să o părăsească neterminată, din cauza unei greve studentești, la care Comte ia parte foarte activă. După părăsirea școlii face cunoștință cu Saint-Simon, preconizatorul acelui faimos „nou creștinism”, prin care el vroia să redreseze societatea franceză și omenirea întreagă, așezând-o pe temelile unei noi ordini sociale, ordine întemeiată pe iubirea creștină, fără deosebire confesională. Atât omul cât și sistemul l-au interesat și entuziasmat, și Auguste Comte intră în mișcare, devenind sufletul și organizatorul ei, timp de aproape 7 ani. În urma unui

(indicate în notița noastră biografică), se desparte de Saint-Simon urmându-și drumul său propriu. „Cursul de filosofie pozitivă” început la 1826 sub formă de prelegeri publice și terminat de publicat în 1842, îi fixează definitiv acest drum, ca și poziția sa în sânul mișcării filosofice a vremii. Această scriere, cu toată ignorarea ei de către contemporani, îi va aduce, mai târziu, faima de care s-a bucurat atât – numele său, cât și sistemul căruia, dacă nu i-a dat numele, i-a dat în schimb temeiurile de afirmare, organizare și biruință.

a atribui acest misticism religios al lui Comte senilității lui, cum fac atâția dintre admiratorii lui. Aceștia din urmă, vrând să păstreze intactă doctrina pozitivistă, separând-o de deviațiile mistico-religioase din „Système de politique positive”, atribuie aceste deviații declinului bătrâneții, deși Comte avea, când a scris această lucrare, 48 de ani numai, și trăiește încă 10 ani până la moartea-i survenită în 1857; iar sănătatea îi fusese cel puțin tot atât de zdruncinată, dacă nu și mai puțin, decât atunci când a scris „Cursul” său de filosofie pozitivă. În ce privește influența morții Clotildei de Vaux, deși ea este de netăgăduit, ar fi prea exagerat a atribui numai ei preocuparea pentru problemele religioase ale lui Comte. Cei ce procedează astfel uită faptul că autorul „religiei umanității” a debutat în mișcarea pozitivă alături de Saint-Simon, că a trăit și militat timp de 7 ani în cadrul „noului creștinism” al acestuia; că deci Auguste Comte nu era nici străin, nici total ostil religiei creștine, de idealurile căreia se simțise atras și pe temeiurile căreia elaborase împreună cu Saint-Simon primul său plan de reorganizare a societății, în 1822, și în care idealul evanghelic al iubirii de oameni era leit-motivul de căpetenie. Același motiv pe care îl vom regăsi și în sistemul său de religie pozitivă, care poartă drept sigiliu cele trei lozinci: iubirea, drept principiu, ordinea, drept bază și progresul, drept scop. Firește, anumite lucruri sunt schimbate aici și fundamental schimbate. Dar nu se poate tăgădui nici legătura, nici continuitatea față de vechiul principiu saint-simonian al iubirii creștine. În acest sens pledează și faptul, consemnat de toți biografuli săi, că el, Comte, a fost în permanentă preocupat de gândul de a fonda o nouă morală, alături de o nouă știință și o nouă politică. Făurirea unei noi morale nu se putea face însă decât pe bază religioasă, de aceea fatal preocuparea religioasă era inerentă și permanentă felului său de gândire. A adânci prea

Deoarece, cu toată ignorarea și adversitatea de la început, pozitivismul lui Auguste Comte ajunge în curând atotstăpânitor, nu numai în Franța, dar în Europa întreagă. Ce i-a asigurat succesul? În primul rând, firește, acea saturație de speculații metafizice de care am mai amintit, vorbind de excesele raționalismului. În al doilea rând însă, felul oarecum *simplifiant*, dacă nu *simplist*, în care Auguste Comte prezenta problemele cu care se frământau cercurile științifice, ca și cele filosofice. Auguste Comte reduce filosofia la metodologie, logica la matematică, iar știința însăși la simpla consemnare a înălțurării raporturilor dintre fenomene. Nu există absolut și deci nu există un obiect propriu al filosofiei, luată ca ontologie sau metafizică; după cum nu există, în actul nostru de cunoaștere, un obiect separat de subiect și

mult distanța dintre cele „două cariere succesive” – cum numește Comte însuși cele două etape distincte din activitatea sa, una cea a „cursului de filosofie pozitivă” și alta a „sistemului de politică pozitivă”, și a face din cea de a doua produsul unui declin de bătrânețe precoce, sau al unei „grele boli nervoase”, este a ignora complet acea unitate de cugetare care a prezidat totuși întreaga activitate a lui Auguste Comte, cu toate contradicțiile grave de care această cugetare s-a făcut adesea culpabilă. Evident însă că, cu toate aceste considerente de unitate de sistem, unite cu vechile lui preocupări creștine, „religia pozitivă” a lui Auguste Comte e departe de a fi, în vreun fel ori altul, conciliabilă cu cea creștină. Fapt e însă că setea religioasă trăia în sufletul autorului celor trei stadii de evoluție a umanității, deși, conform teoriei sale, această sete ar fi trebuit să fi dispărut de mult, măcar din sufletul creatorului curentului pozitivist, dacă nu dispăruse din sufletul umanității înseși. Această sete religioasă constituie de altfel marea contradicție a sistemului lui Auguste Comte și revenirea lui la preocupările religioase, fie chiar în felul cum el le prezintă în religia sa pozitivă, dovedește că realitatea divinității depășea și anula înseși bazele fundamentale ale sistemului său pozitivist. Auguste Comte moare la 1857. Sistemul său, ignorat la început, se impune cu timpul, grație adepților săi, între care se disting un Littré, în care unii văd pe adevăratul creator al pozitivismului, un Taine,

deci nici legi apriorice sau independente în procesul cunoașterii. Ca urmare nu mai există o disciplină aparte: *logica*, independentă de metodele de cercetare ale diferitelor științe speciale, după cum nu există o disciplină proprie de a reflecta asupra spiritului nostru sau de introspecțiune internă, adică *psihologia*. Ceea ce numim cunoaștință sau știință, este produsul colectiv al inteligenței colective, adică al societății. Știința nu este decât produsul evolutiv al *societății*, care trece fatal prin trei faze de dezvoltare: faza *teologică*, faza *metafizică* și faza *pozitivă*, sau științifică propriu-zisă. În faza teologică, care e și faza de copilărie a umanității, totul e explicat prin puterea transcendentă a unei forțe supranaturale, adică divinitatea. În faza metafizică, omul caută aceeași explicație prin anumite forțe-esențe sau principii, considera-

Renan, Claude Bernard și Berthelot, întemeietorul științelor, care dau forma și orientarea definitivă a sistemului. Reacțiunea pozitivistă era o replică fatală față de speculațiile raționaliste, adesea sterile și fanteziste, fie ale idealismului german, fie ale spiritualismului francez. Unit cu restul vechiului materialism reanimat, în parte, de noile teze ale transformismului lamarko-darwinian, pozitivismul devine atitudinea aproape oficială a cercurilor științifice, care-și găseau în limitările agnostice ale pozitivismului o poziție oarecum comodă, față de marile și neliniștitoare întrebări, prin care rațiunea căuta totuși să forțeze aceste limite, tinzând dincolo de ele, spre realitatea spirituală și a absolutului. Pentru religie, etapa pozitivistă a însemnat o grea încercare, căreia totuși i-a rezistat. Agnosticismul pozitivist a dus mai mult la un fel de ignorare a problemelor religioase decât la o combatere directă a lor. Marile speculații filosofico-religioase, dacă nu au încetat cu totul, au cedat mult din terenul avut. Teologia a început să se îndrepte mai mult spre studiul istoric al fenomenului religios, decât spre o considerare teoretică a lui. Marile probleme ale teodiceii, implicit mult discutată problema a existenței lui Dumnezeu, și-au pierdut din interes. După cum însă excesul de raționalism trezise reacțiunea pozitivistă, tot așa, excesul de pozitivism s-a readus în arena discuțiilor marile teze ale spiritualismului creștin, care trăiește în timpurile noastre o nouă fază de afirmare și înflorire.

te ca entități în sine, acționând însă asupra lucrurilor și oamenilor. În faza pozitivistă totul se explică prin legile de interdependență dintre fenomene. Dincolo de aceste legi și fenomene nu mai există nimic și deci nu poate exista vreo disciplină care să se ocupe cu acel ceva, care ar fi existând dincolo de fenomene. Nu există deci nici metafizică și nici religie. Știința și conștiința noastră e avizată numai la fenomene și interdependența dintre ele. Și una și alta au trebuit să treacă însă prin toate cele trei stadii de dezvoltare, teologică și metafizică, pentru a ajunge în starea pozitivă de astăzi. Există deci o evoluție a fiecărei științe prin toate cele trei stadii de evoluție, după cum există și o *ierarhie a științelor*. Această ierarhie este determinată de *simplitatea* sau *complexitatea* fenomenelor studiate, ca și de *generalitatea* și *particularitatea* lor. Conform acestor norme, matematica, fiind cea mai simplă dar și cea mai generală dintre științe, stă la temelia tuturor științelor, ea fiind și prima preocupare spirituală care s-a constituit ca știință, începând cu faza teologică – știința sfântă a preoților –, pentru ca să treacă prin cea metafizică, spre exemplu, filosofia numerelor, și până la deplina ei constituire pe baze strict pozitive. Ei îi urmează astronomia, apoi fizica, chimia, biologia și în sfârșit *sociologia*, care se ocupă de formele cele mai *complexe* – cele ale societății, dar și cele mai *particulare*, ele privind numai viața umanității. De aceea sociologia stă în vârful piramidei științelor, subsumându-le pe toate preocupărilor ei și tot de aceea ea s-a dezvoltat cel mai târziu și în urma tuturor, lui Comte însuși revenindu-i meritul de a o fi constituit ca știință.⁵⁵⁰

⁵⁵⁰ A se vedea M. Uță, „Istoria filosofiei moderne” – în *Omagiu lui Ioan Petrovici* – vol. II, p. 472 și următoarele, unde se dă o bună și clară prezentare a filosofiei comtiste.

Ocupându-se cu studierea actelor umane în cadrul societății sau al colectivității și având ca tendință subordonarea intereselor particulare, personale sau *egoiste*, celor generale, sociale sau *altruiste*, preocupările sociologiei se încrucișează cu cele ale moralei, așa că morala nu este, după Auguste Comte, decât o latură sau o preocupare a sociologiei. Și întrucât regulile moralei trebuie să conțină în ele ceva fix și imperativ, fiindcă numai așa pot avea caracterul constrângător și obligatoriu care li se cere, este fatal ca ele să fie investite cu puterea sacră a valori religioase, așa că *morala pozitivistă cere o religie pozitivistă*, pe care Comte o și constituie, prin ridicarea umanității înseși la treapta de divinitate. Constituirea acestei religii pozitviste este, în concepția lui Comte, punctul culminant al sistemului lui și în nici un caz „semnul de declin” al spiritului lui. Ea nu constituie nici măcar o deviere sau dezicere a sistemului lui. *Fiindcă Auguste Comte n-a fost un ateu*, în sensul riguros al cuvântului. El a fost un *agnostic*. El s-a dezinteresat, sau, mai just, a eliminat dintre cercetările științifice problema divinității, aceasta aparținând, conform sistemului său evoluționist, fazei teologice incipiente, fază demult depășită de preocupările inteligenței, aflată în faza pozitivistă. Preocuparea lui Auguste Comte nu este, de altfel, de a combate existența divinității, cât pe cea a *transcendenței* acestei divinități, pe care el a și căutat să o alinieze cadrelor umanității, ridicând-o și investind-o – pe aceasta – cu atributele divinității. Fostul adept al școlii saint-simoniene n-a încetat, niciodată, de a fi preocupat de problemele etice și sociale. De aceea ceea ce a căutat el, în primul rând, în sistemul său, a fost „să despartă morala de acel vag și steril teism al creștinismului, întemeind-o mai solid pe conștiința pozitivă a omenirii, decât pe

imboldurile contradictorii ale supranaturalului”, și înlăturând astfel „acele vane contradicții dintre materialism și spiritualism, pricinuite, în mare parte, din pricina exageratei și prelungitei tutelări a spiritului pozitiv de către spiritul teologico-metafizic” – cum se exprimă Comte în al său: „Discurs despre spiritul pozitiv”.⁵⁵¹

Totuși, pentru a-și întemeia morala sa pozitivistă, Comte s-a văzut silit a apela el însuși la religie și divinitate, fie chiar sub acea bizară formă a cultului „Marii Ființe” – Le Grand Etre – căreia el îi supune „Marele Fetiș”, cum e denumit pământul, în terminologia puțin cam grotescă a lui Comte, ridicat el însuși la rangul de „Mare Preot” al noii religii din „*Système de politique positive*”.

De aici încep însă marile contradicții ale lui Auguste Comte. Contradicții inerente insuficienței⁵⁵² sistemului, mai mult decât „debilității spirituale” a autorului. Fiindcă nici religia și nici metafizica nu se lasă așa de ușor eliminate din sufletul omului și din structura universului. Tăgăduite sub o formă, ele vor fi afirmate sub o alta; eliminate pe o cale, ele vor reveni și se vor repune sufletului și științei, pe o altă cale. Dovada ne-o face Auguste Comte însuși, ca și urmașii săi, care vor reveni nu numai la religia umanității, dar și la o anumită metafizică a științei.⁵⁵³

Dar cu toate contradicțiile și superficialitățile⁵⁵⁴ și chiar platitudinile sistemului pozitivist, fapt este că *agnosticismul* său a avut marele dar de a ralia în juru-i o întreagă serie de

⁵⁵¹ Auguste Comte: „Discours sur l'esprit positif”, traducere românească de Dr. Zosin, Iași, pp. 106, 156.

⁵⁵² Émile Picard: „De la méthode dans les sciences”, tom. I, p. 12.

⁵⁵³ Rudolf Eisler: „Phil. Wörterbuch”, B. III, p. 1039.

⁵⁵⁴ Émile Picard, *Op. cit.*, p. 12.

oameni de știință, între ei scriitori și literați de seamă, ca *Renan* și *Taine*, care au contribuit mult prin talentul lor literar – și adesea pamfletar – la repudierea spiritualismului și răspândirea pozitivismului. Lor li se adaugă un *Littre*, fidelul și fanaticul discipol și continuator al lui Auguste Comte, din care unii vor să facă adevăratul întemeietor al pozitivismului, apoi oameni de știință de mare prestigiu, ca: *Claude Bernard*, marele fiziolog, *Du Bois Reymond*, marele anatomist, cel care a enunțat cele șapte enigme necognoscibile ale rașunii umane; *Philippe Berthelot*, marele chimist, întemeietorul „scientismului”; *Virchow*, marele naturalist și neîmpăcat adversar al materialismului; *Helmholtz*, marele fizician; apoi *John Stuart Mill*, cunoscutul logician și autor al unei „logici pozitiviste”, și însuși *Herbert Spencer*, autorul unui sistem propriu de sociologie evoluționistă, care se integrează în foarte multe puncte sistemului comtian de gândire, și care a contribuit, și el, la întărirea și răspândirea pozitivismului. O întreagă pleiadă, deci, de oameni de știință și filosofi de marcă, așa că atitudinea pozitivistă ajunge un fel de atitudine oficială în cercurile științifice și cele filosofice. Ba chiar și în cele teologice, în care locul problemelor sistematice speculative este cedat cercetărilor istorice, și dogmatica este înlocuită cu istoria religiei sau cel mult cu „sociologia religiei”. De altfel, sociologia ajunge să fie știința la modă, în apele căreia amenință să se scufunde nu numai religia și morala, ci și filosofia, identificată cu sociologia, când nu era confundată cu metodologia.

În orice caz, atitudinea adoptată față de problemele religioase în toate aceste cercuri era una de rezervă și dezinteresare, fără a fi neapărat și de ostilitate, unii dintre pozitiviști de marcă, ca *Pasteur* de pildă, fiind creștini practicanți.

Se înțelege atunci că, în atari condiții, marile probleme speculative ale religiei, ca și ale metafizicii, erau abandonate. „Agnosticismul pozitivist” făcea inactuale și fără obiect problemele referitoare la existența divinității, fie pe cale cosmologică, fie pe cale ontologică.

Atitudinea agnostică a pozitivismului nu însemna și o rezolvare pozitivă a acestor mari probleme, permanent și adânc legate de sufletul omului. Metoda agnostică era o ocolire a problemelor și nu o dezlegare a lor. De aceea, reacției pozitiviste îi va urma curând *contrareacția spiritualistă*, pornită din „permanenta sete după absolut” a sufletului omenesc, ca și din insuficiența notorie a pozitivismului de a putea răspunde problemelor puse de ea. Cugetători de marcă, atât din domeniul științelor, cât și din cel al filosofiei, vor relua marile probleme metafizice și teologice și, fie pe urmele spiritualismului creștin, sau cel al lui Cousin, fie pe cele ale idealismului neokantian, vor căuta să dea răspunsurile necesare cerute de rațiunea noastră în fața acestor probleme inevitabile. Astfel, un *Paul Janet* (1823-1899), autorul cunoscutei lucrări asupra „Cauzelor finale”, *Etienne Vacherot* (1809-1897), autorul unei lucrări despre un „nou spiritualism”, neokantienii *Charles Secrétan* (1815-1895) și *Charles Renouvier* (1815-1903), care, alături de un *Augustin Cournot* (1801-1887) și *Felix Ravaisson* (1813-1900) duc lupta contra determinismului profesat de curentul pozitivist și pentru reîntronarea spiritualismului. Lor li se adaugă, pentru timpurile mai noi, gânditori de primul rang, ca *Jules Lachelier* (1832-1888) *Alfred Fouillée* (1838-1912) și *Emile Boutroux* (1845-1891) în Franța și atâția alții, în celelalte țări ale Europei, care, prin autoritatea lor, vor restabili

atât lumea *libertății*, pentru afirmarea *moralei*, cât și pe cea a *absolutului*, pentru existența *divinității* și afirmarea religiei.

Reacția aceasta se va produce destul de vie și în lumea germană, unde, prin noua lozincă: „înapoi, spre Kant”, se va promova un nou criticism mai înțelegător și mai îngăduitor pentru problemele religioase și metafizice și care va elibera gândirea științifică de domnia materialistă și deterministă, instalată în numele pozitivismului. În această direcție e de remarcat, alături de operele unor filosofi și teologi de seamă ca *Otto Pfleiderer* (1839-1908) cunoscutul autor al unei „Filosofii a religiei” reprezentând punctul de vedere naturist referitor la originea religiei, și dogmatistul *Richard Lipsius* (1830-1892), ambii partizani ai eficacității și valabilității probei ontologice⁵⁵⁵, opera lui *Friedrich Albert Lange*: „Geschichte des Materialismus”, care e o filipică acerbă contra materialismului, ca și cea a unui *Gustav Theodor Fechner*⁵⁵⁶, (1801-1887), inițiatorul concepției *paralelismului psiho-fizic* asupra universului, sau a lui *Hermann Lotze* (1877-1881), inițiatorul curentului filosofiei valorilor din școala neokantiană modernă, ca și a lui *Eduard von Hartmann*⁵⁵⁷ (1842-1906), cunoscutul metafizician pesimist,

⁵⁵⁵ Georg Runze, *Op. cit.*, p. 124.

⁵⁵⁶ *Gustav Theodor Fechner*, întemeietorul psiho-fizicii, are o foarte bogată operă filosofică. Dintre operele lui, pline de multe idei originale, dar și de multă fantezie, cităm aici: „Nanna”, oder „Über das Seelenleben der Pflanzen”; „Zendavesta” oder „Über die Dinge des Himmels und des Jenseits”; Die drei Motive und Gründe des Glaubens”; și mai ales: „Die Tagesansicht”, opera lui de căpetenie. Titlurile lucrărilor vădesc preocupările autorului, îndreptate, în special, asupra existenței sufletului și a vieții lui după moarte.

⁵⁵⁷ *Eduard von Hartmann*, autorul cunoscutei „Filosofii a inconștientului” – Philosophie des Unbewussten – în trei volume, reprezintă în filosofia

care, toți, militează pentru reafirmarea unei noi concepții *spiritualiste-teiste* asupra universului.

Dintre aceștia, cel mai important din punctul de vedere al preocupărilor noastre este însă *Hermann Lotze*.⁵⁵⁸ De el ne vom și ocupa, pe scurt, în aceste ultime rânduri care încheie marea reacție antipozitivistă și spiritualistă, produsă de idealismul postkantian, pe de o parte și de pozitivismul comtian, pe de alta.

Mișcându-se pe marea linie de cugetare metafizică trasată de Fichte și Hegel, înăuntrul căreia el introduce însă

sa un punct de vedere intermediar între pesimismul schopenhauerian și idealismul evoluționist hegelian. Problema religioasă ocupă un loc de căpetenie în filosofia lui Hartmann și de aceea el îi dedică numeroase lucrări, dintre care cele mai importante sunt: „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit in Stufengänge ihrer Entwinckelung” și „Die Religion des Geistes”. Concepția sa pesimistă și panteistă îl pune în iremediabil conflict cu optimismul și monoteismul creștin, de unde și atitudinea sa ostilă față de teistica creștină. Hartmann este totuși un spiritualist convins și în această calitate un redutabil adversar al materialismului, și în special al transformismului darwinian, contra căruia el și îndreaptă o serie din lucrările sale.

⁵⁵⁸ *Rudolf Hermann Lotze*, discipolul lui Fechner și Weber, ca pregătire științifică, ca directivă filosofică, este unul dintre cele mai originale și fecunde spirite ale filosofiei germane din perioada postkantiană. Filosof dublat de un erudit om de știință, fiind și doctor în medicină și specialist în fiziologie, Lotze se dedică problemelor de filosofie cărora le împrumută atât claritatea și realismul pregătirii sale științifice, cât și o nouă viziune în cele metafizice, întemeind curentul filosofiei valorilor, în cadrul căruia se vor afirma, atât școala neocriticistă din Baden, de sub direcția Windelband-Rickert (din care fac parte între alții și *Otto Liebmann* și *Hans Driesch*), ca și cea fenomenologică a lui *Husserl* și *Scheler*. Dintre scrierile lui Lotze, interesând toate domeniile filosofiei, cităm aici cunoscutul și apreciatul său: „Mikrokosmos” în trei volume, care e o încercare de antropologie filosofică, după cum o definește el singur, în subtitlul lucrării. Ideile lui Lotze asupra religiei și existenței lui Dumnezeu se găsesc exprimate atât în această operă, cât și în cele două volume ale „Sistemului” lui de filosofie, volumul al II-lea fiind dedicat Metafizicii.

elemente ale realismului herbartian, *Hermann Lotze* este ultimul dintre cugetătorii de mare anvergură ai idealismului postkantian, dar, în același timp, și primul care lărgeste orizontul acestui idealism, deschizându-i o nouă perspectivă de afirmare și creație, extrem de fecundă pentru ulterioara dezvoltare a criticismului, prin punerea în justă-i valoare a demarcației făcute de Kant între *lumea valorilor*, pe de o parte, și cea a *existențelor*, pe de alta, cea dintâi neimplicând pe cea de a doua, aceasta din urmă deținând însă de la cea dintâi toată legitimarea, ca și existența ei. E lumea valorilor, care își afirmă realitatea, fără a avea nevoie de existență, care nu e condiția „sine qua non” a oricărei realități, ci numai un *altfel de a fi* al acestei realități. Este „cel de al treilea imperiu” al realității, acel „Das dritte Reich”⁵⁵⁹ al neocriticștilor, care se substituie enigmaticului „Das Ding an sich” al vechilor kantieni și care transpune noua metafizică kantiană într-o nouă lumină, aceea a realităților care *valorează fără a trebui să existe*. Această lume a valorilor, desprinsă din adâncul fond al concepției kantiene, a fost instituită de *Lotze* prin faimoasa lui frază, „Es gibt Sätze die gelten ohne sein zu müssen”, frază prin care a fost creat tot fundamentul concepției *axiologice*, care caracterizează filosofia de astăzi.

Această lume a valorilor este însă și lumea absolutului, deoarece din această lume descind și cu acest atribut al absolutului se investesc valorile cardinale, care creează și legitimează atât lumea fizică, cât și pe cea istorică, adică cele două componente ale realității concrete.⁵⁶⁰ Aceste valori se

subsumează însă uneia singură, cea religioasă, care se definește astfel ca *suprema valoare*,⁵⁶¹ și care legitimează și creează existența însăși.⁵⁶² Aceste idei vor fi dezvoltate mai pe larg de către continuatorii gândirii lui *Lotze* și utilizate de ei în sprijinul afirmării existenței divinității. Pentru *Lotze* însă, ideea de Dumnezeu, ca și necesitatea și veritatea religiei rezultă din alte motive, unele *ontologice*, și deci de *cunoaștere*, altele *etice*, și deci *practice*. După primul motiv, toate elementele componente ale realității trebuie să se armonizeze și să se contopească într-o *singură realitate-substanță*, de la care să emane natura și calitățile lor; după cel de al doilea motiv, adică după etică – ca și după logică și estetică, de altfel – toate ideile de bine, ca și cele de frumos și adevăr, trebuie să se concentreze într-o *singură valoare*, provenind dintr-o lume *ideală*. Și unul și altul din aceste două motive duc către postularea unui *unic principiu*, care este Dumnezeu, conchide *Lotze*.

Asupra formei de „existență” care revine lui Dumnezeu, *Lotze* afirmă că această existență nu poate fi cugetată decât sub forma unei *personalități*, fiindcă singură personalitatea poate aspira la desăvârșirea și perfecțiunea care revine Ființei Divine, dar de care sunt lipsite realitățile finite și mărginite. Deci *Lotze* nu poate fi socotit între *panteiști*, cum cred unii dintre biografii lui⁵⁶³, ci între *teiști*, așa cum rezultă din spiritul filosofiei lui. În ceea ce privește dovedirea rațională a acestei existențe, *Lotze* ne oferă chiar un formular de argumentare ontologică proprie, care, sub aparentu-i joc de

⁵⁵⁹ *Emil Lask*: „Logik der Philosophie”, Einleitung, cap. „Die Zweiweltentheorie”.

⁵⁶⁰ *W. Windelband*, Präludien, B. II, cap.: „Das Heilige”.

⁵⁶¹ *H. Münsterberg*, „Die Philosophie der Werte”, Die Gotteswerte.

⁵⁶² *Emil Lask*, „Logik der Philosophie”, Einleitung: „Lotzes Herausarbeitung der Geltungssphäre”, p. 11.

⁵⁶³ *Vezi* „Istoria filosofiei moderne – Omagiu Petrovici”, vol. III, p. 244.

cuvinte, cuprinde, într-o succintă și pregnantă formulă, toată armătura logică a vechii argumentări anselmiene. Plecând de la același element al noțiunii de „mărime”, cuprins în noțiunea de Dumnezeu, Lotze conchide, prin utilizarea principiului contradicției, la necesitatea existenței lui Dumnezeu prin următoarea argumentare: „Dacă ceea ce este Cel mai mare – adică Dumnezeu (n. pr.) – n-ar fi, ar urma ca ceea ce este Cel mai mare să nu se afle; și totuși e imposibil de admis ca, dintre toate noțiunile cugetabile, doar aceea despre ceva, care este Cel mai mare, să nu fie”. Sau, ca să redăm propriile cuvinte ale lui Lotze: „Wäre das Grösste nicht, so wäre das Grösste nicht; und es ist, ja, unmöglich, dass das Grösste von allen Denkbaren nicht wäre”.⁵⁶⁴ Evident că aici avem redată, sub o altă formă numai, vechea argumentare a lui Anselm, care găsește, astfel, în Lotze, pe ultimul dintre marii metafizicieni, care-i utilizează faimosu-i argument, deși într-o proprie formulare. Cu Lotze intrăm însă în plină contemporaneitate a mișcării filosofice. Despre situația, în cadrul acestei mișcări, a problemei existenței lui Dumnezeu, în genere, și a problemei ontologice, în special, ne vom ocupa însă într-un capitol viitor.

⁵⁶⁴ R. H. Lotze, „Mikrokosmos”, B III, ed. II, p. 557.

Capitolul VIII

Poziția actuală și valoarea reală a argumentului ontologic

Situația actuală a argumentului ontologic - Critica obiecțiilor aduse - Ontologism și argumentare ontologică - Existență și perfecțiune - Ordine ideală și ordine reală - Adevăr în sine și adevăr pentru noi - Cele două feluri de existență - Existență și realitate - Existență și valoare - Existența divinității și existența experienței - „Paralogismele” existenței - Insuficiențe de formulare în argumentarea ontologică - Valoarea reală a probei ontologice și situația ei specială față de celelalte probe raționale - Logică și metafizică în formularea argumentului ontologic - Cea mai acceptabilă formulare a argumentului ontologic.

Dintre multele și variatele argumente utilizate de rațiunea noastră pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, argumentul ontologic a avut, după cum rezultă și din expunerea făcută în decursul acestui studiu, situația cea mai precară, dacă nu de-a dreptul bizară. Deși de proveniență creștină, ceea ce nu e cazul pentru nici unul dintre celelalte argumente, denumite „clasice”, care, sub o formă sau alta, se găsesc formulate și utilizate deja de filosofia și teologia anterioară creștinismului, totuși, argumentul ontologic a fost obiectul permanentelor controverse și contestații, tocmai

din partea cercurilor teologice creștine, ca și a curenților filosofice înrudite cu aceste cercuri.

Ingenuat și închegat, în prima lui formulare, de către arhiepiscopul *Anselm de Canterbury*, Părintele Scolasticii apusene, care, formulându-l, îl considera: „drept cel mai puternic dintre toate argumentele raționale”, „valabil chiar pentru necredinciosul care ar voi să nege existența divinității”, cu entuziasm acceptat la început de unii, cu rezerve, sau fățiș combătut de alții, el a terminat prin a fi trecut în rândul argumentelor „nevalide”⁵⁶⁵ de către majoritatea apologetilor și dogmatistilor de astăzi, deși aceiași apologeți și dogmatisti recunosc „că el răspunde unei cerinți profunde a sufletului nostru și că, oricât va fi de combătut, el va renaște de-a pururea în sufletul nostru”.⁵⁶⁶

Aceasta e de altfel permanenta stare de contradicție pe care a avut-o și o are încă Biserica și teologia catolică – căci de ea este vorba aici, în primul rând – față de argumentarea ontologică. Evitând de a o condamna formal sau de a o respinge „de plano” – ceea ce ar fi constituit o dezavuare a atâtoră dintre „sfinții” și Părinții acestei Biserici, care utilizaseră și apăraseră această formă de argumentare – nici nu o acceptase fără serioase rezerve între argumentele zise „valide”. Aceasta pentru a nu se abate de la ceea ce statuase asupra nevalidității ei logice stâlpul întregii teologii catolice, Thomas D'Aquino.

Fiindcă nu „rezistența din partea filosofilor intelectualiști” este aceea care a oprit și oprește teologia catolică de a ac-

cepta valabilitatea argumentării ontologice, după cum afirmă unii din ei,⁵⁶⁷ ci vechea atitudine de ostilitate, fixată de marele lor înaintaș și magistrul, Thomas D'Aquino, atitudine din care ei nu pot sau nu vor să iasă.⁵⁶⁸

Aceasta, cu toate explicațiile și abilitățile pe care le încearcă unii dintre dâșii, asupra acestui capitol.⁵⁶⁹ De această atitudine ne-am ocupat și noi, pe larg, în studiul nostru, la capitolul în care am analizat poziția marelui scolast față de argumentarea ontologică a lui Anselm și unde am arătat că ea nu a fost nici atât de unitară și nici chiar atât de rectilinie pe cât țin să ne-o prezinte teologii tomiști, care predomină astăzi, aproape exclusiv, în Biserica catolică. În această privință teologia catolică merge atât de departe cu atașamentul față de marele scolast, încât depășește chiar poziția, oarecum conciliantă, adoptată de Vatican, care condamnă cu severitate eroarea *ontologistă*, dar e foarte puțin categorică față de argumentarea ontologică. Aceasta, fie din reverență față de Anselm, care o formulase, fie din prudență față de cartesieni, care o acceptaseră și care erau, se pare, destul de numeroși în teologia catolică din această epocă. Lucrul acesta e cu atât mai ciudat, cu cât contra acestor cartesieni își îndreaptă neotomiștii cele mai puter-

⁵⁶⁷ Gaston Rabreau: „Dieu, son existence et sa providence”, Bloud, Paris, 1932, p. 130.

⁵⁶⁸ Garrigou-Lagrange: „Dieu, son existence et sa nature”, ed. V. Beauchesne, 1928, pp. 68-69.

⁵⁶⁹ Astfel de explicațiuni încearcă să le dea, între alții, și cardinalul Mercier, în cursul său de Filosofie. „Cu toate că noi – zice Mercier – asociem sistemului nostru de gândire numele marelui scolast, totuși noi nu socotim filosofia tomiștă nici drept un ideal, a cărui depășire ne-ar fi interzisă, nici drept o barieră, trasând limite activității spiritului; noi credem însă că această filosofie poate fi luată, cel puțin, drept punct de plecare și

⁵⁶⁵ Pedro Descoqs: „Prælectiones Theologiae naturalis” – Tomus primus, De Dei Cognoscibilitate – Paris, Beauchesne, 1932, p. 606 și următoarele.

⁵⁶⁶ Gaston Rabreau: „Dieu, son existence et sa providence”, Bloud, Paris, 1932, p. 130.

nice atacuri ale lor, când e vorba de proba ontologică.⁵⁷⁰ Lucrul acesta nu e de mirare, dată fiind marea autoritate și înrăurire pe care a avut-o și o are D'Aquino în sânul teologiei catolice. De mirare pare doar faptul că adversarii argumentului ontologic caută să justifice adversitatea lor prin referirea la „filosofii laici intelectualisti”, și nu prin adeziunea lor totală la tezele filosofiei tomiste.

Mai de mirare este însă faptul că aproape aceeași atitudine de ostilitate se observă și în sânul teologiei ortodoxe, care, pe baza acelorași temeuri invocate de teologia și filosofia catolică, contestă valabilitatea argumentării ontologice. Așa fac dogmaștii și apologeții ruși care, ca *Macarie* și *Canev*, acordă acestei argumentări „o valoare mai mult psihologică”, ca și cei greci, care ca *Andrutzos*, de pildă, o resping categoric. Dintre dogmaștii români, părintele *Profesor Mihălcescu* îi acordă întreaga valoare logică, deși cu rezerva ce o face asupra sprijinului completator pe care trebuie să i-l dea celelalte argumente, pe când *Vasile Găină* are față de el o atitudine de vizibilă rezervă, din cauza „formeii lui prea abstracte și a construcției logice prea complicate”. Această atitudine nu ni se pare cea justă. Cel puțin, în ceea ce privește aprehensiunile dogmatice legate de ea și care au

unul de orientare”. Aceasta drept răspuns – ține să adauge *Mercier* – pentru aceia dintre adversarii sau amicii noștri care se cred îndreptățiți a ne întreba dacă nu cumva noi ne gândim a reduce spiritul uman la Evul Mediu, sau de a identifica filosofia întreagă cu cugetarea unui singur filosof”. Totuși și *Mercier* crede că filosofia lui Thomas D'Aquino „este singura care a știut să își păstreze de-a lungul secolelor fermitatea principiilor sale și e în stare și astăzi să ofere baze sigure și principiul de unitate rezultatelor științelor moderne”. Vezi *Mercier*, „Logique”, ed. VIII, Louvain, 1932, p. 53, text și notă.

⁵⁷⁰ *Etienne Borne*: „Les grandes affirmations spiritualistes” în „Apologetica”, publicată recent sub direcția lui: *Maurice Brillant* și a abatelului *Nedoncelle*, Bloud, 1937, pp. 77-78.

determinat, în mare parte, pe cele logice. Și deși, astăzi, acestea din urmă sunt aproape singurele invocate, în fond, tot cele dogmatico-metafizice sunt cele care primează.⁵⁷¹ Acestea au și fost acelea care au determinat, în cea mai mare măsură, curentul de ostilitate față de proba lui Anselm, probă care fusese cu atâta entuziasm primită la început și cu atâta perseverență combătută mai pe urmă. Această adversitate a fost dictată, în primul rând, de vechea rivalitate ivită în teologia și filosofia Evului Mediu între scolastici și misticism, rivalitate care ea însăși avea la bază rivalitatea dintre aristotelism și platonism, reînviată și potențată la maximum în scolastică. A fi partizan al argumentului ontologic însemna a sta pe linia realismului platonician al lui Anselm și a marilor mistici ai epocii, care, ca *Bernard de Clairveaux*, *Hugo de Saint-Victor* și, mai ales, marele *Bonaventura*, erau partizanii unei mai intime trăiri și unei mai directe apropieri de Ființa Divină, pe alte căi decât cele ale schematismului silogistic, preconizat de scolastica aristotelizantă.

De aceea, Thomas D'Aquino, după ce izbutise să înlăture ultimele rezerve ale cercurilor teologice apusene față de Aristotel, și să-l impună ca singurul filosof compatibil cugetării creștine, ia poziție contra teologiei platonizante a lui Anselm și a mysticilor, prezentând ca incompatibile cu adevărurile dogmatice și putințele rațiunii încercările de a afirma ceva despre Ființa Divină, pornind de la ea însăși, indiferent de căile pe care s-ar face aceste încercări: vizi-

⁵⁷¹ Motivul acestei deplasări e explicabil prin faptul că teologii catolici caută să abată privirile de la așa-zisa eroare dogmatică a argumentului ontologic – eroare care ar fi să se impute lui Anselm, unul din cei șapte Părinți ai Bisericii apusene – asupra erorilor logice, atribuite mai mult urmașilor lui Anselm și, în special, asupra cartesienilor, decât asupra lui Anselm însuși.

ne, extaz, trăire, sau simplă meditare asupra ideii acestei Ființe. De atunci teologia catolică, contopind în aceeași unitate de măsură argumentarea ontologică pentru afirmarea existenței lui Dumnezeu, cu maniera *ontologistă* de a privi lumea și pe Dumnezeu Însuși, a condamnat pe una în numele celeilalte, făcând din argumentarea ontologică nu numai o eronată procedură logică, ci și o periculoasă abatere dogmatică. Cu toate că mistificarea e, aici, evidentă. Ontologismul nu e tot una cu argumentarea ontologică. Ontologismul susține că noi nu putem ști, sau afirma ceva, nu numai despre Dumnezeu, dar nici despre lume și lucrurile din ea, dacă nu privim această lume prin însăși ființa lui Dumnezeu, prin prisma cauzei creatoare a toate, singura care poate înlănțui cauzele cu efectele, spiritul cu materia, ideile noastre cu realitatea lucrurilor. Această manieră, proprie și vechiului misticism neoplatonic și, cu anumite rezerve, și misticismului creștin oriental, și-a avut repercusiuni și în misticismul apusean. Sub formă de sistem ea s-a constituit însă ceva mai târziu, din încercarea discipolilor lui Descartes: Malebranche și Geulinx de a împăca abisul deschis de acesta, între cele două lumi: „*res cogitans*” și „*res extensa*”, deci între lumea spiritului și cea a materiei. *Occasionalismul* lui Malebranche (1638-1715) și *Ontologismul* lui Rosmini (1797-1885) și Geoberti (1801-1852) sunt curențele reprezentative ale acestui sistem, care este și posterior și total independent de motivele logice și temeiurile metafizice ale argumentării ontologice.

Argumentul ontologic, așa cum îl concepuse Anselm, plecând de la ideea de Dumnezeu, nu pleca de la ceva pozitiv, aflat sau intuit în ființa lui Dumnezeu, pentru a-i determina sau implica existența, ci de la simplul fapt, cu totul

străin de intuirea acestei ființe, că noi, având despre Dumnezeu ideea „ca despre ceva, decât care altceva mai mare nu se poate cugeta”, această idee implică în sine cu necesitate și existența Ființei Divine; fiindcă, contrar, ea n-ar mai reprezenta „acel ceva, decât care altceva mai mare nu se poate cugeta”. Nimic deci despre interiorul Ființei Divine, ci numai despre necesitatea logică de a cugeta ca existentă și în afară de sfera mintală ființa „decât care o alta mai mare nu se poate cugeta”. Deci nici nu se poate imputa acestei cugetări anselmiene tendința de a escalada cu rațiunea interiorul Ființei Divine, pentru a scoate din ea temeiurile existenței sale obiective. Din această cauză nici nu mai este nevoie, credem, de a se mai face uz de subrila, dar inutilă distincție făcută de Thomas D'Aquino, între „adevărurile cunoscute în sine, dar nu și pentru noi”, cum ar fi, în speță, existența intrinsecă a lui Dumnezeu și „adevăruri cunoscute în sine, dar și pentru noi”, cum ar fi existența obiectivă a lui Dumnezeu și care nu ar fi cognoscibilă decât pe calea ascensiunii rațiunii de la lucrurile create, nouă mai bine cunoscute, spre Dumnezu, în ființa sa, nouă total necunoscut. Fiindcă oricât nu știm noi, și nici nu putem cunoaște ceva despre Dumnezeu în sine, un singur lucru, totuși, putem să-l știm și să-l afirmăm cu siguranță, fără teama de a cădea în vreo eroare logică sau dogmatică, și anume că: „ființa decât care o alta mai mare nu se poate cugeta” — *există*. Căci doar existența nu e o însușire, care ar aparține exclusiv și special Ființei Divine, ci este condiția generală și fundamentală de care beneficiază orice realitate. Altfel ar sta lucrurile însă, dacă aici ar fi vorba de existența absolută sau eternă, alta decât ființarea pur și simplu și de care existență ar beneficia atunci numai Ființa Divină. În cazul acesta ar putea fi vorba

de o notă esențială și specială, care ar aparține numai Ființei Divine. Dar nu despre o astfel de existență ne vorbește argumentul ontologic în formularea anselmiană și nici măcar în cea cartesiană. O astfel de obiecție ar privi, cel mult, formularea spinozistă, care vede în existența divină un maximum de existență, o „*potentia*”, care s-ar deosebi ca *grad* de existență, care revine realităților contingente, și care existență e o „*impotentia*”.

Obiecția care s-ar putea aduce aici formulei anselmiene, ca și celei cartesiene de altfel, ar fi aceea că, în formularea argumentului, existența este privită drept ceva separat de ideea de Dumnezeu, făcând din ea un fel de entitate aparte, pe care argumentarea caută să o introducă ideii de Dumnezeu, de care însă n-ar fi trebuit s-o despartă niciodată, dacă, într-adevăr, Dumnezeu nu poate fi conceput fără existență. E obiecția pe care o aduce Hegel formulei anselmiene ca și celei cartesiene. Obiecție cu totul justă, de altfel. Fiindcă, conceptul de existență nu poate fi separat în nici un caz de cel al Divinității, existența fiind prima rațiune de a fi, *necesitatea* chiar de a fi, a Divinității. Această greșală o comitea Descartes în formularea argumentului său ontologic, când presupunea că s-ar putea cugeta ideea de Dumnezeu ca separată de cea a existenței. Greșală asupra căreia el și revine imediat, zicând că numai „în mod pripit” a admis această separație, din obișnuință față de lucrurile materiale, la care această separație este posibilă. A admite-o însă și față de Dumnezeu, ar însemna a admite că Dumnezeu ar putea fi inactual, ceea ce e cu totul inadmisibil.⁵⁷² Dar cu toată această revenire a lui Descartes, fapt este că această separare stă

la baza argumentării lui ca și la cea a lui Anselm. Dar asupra acestei insuficiențe a argumentării ontologice anselmiene sau cartesiene vom reveni, când vom cerceta mai pe larg raportul real dintre Divinitate și existență. Deocamdată ținem să subliniem lipsa oricărei tendințe sau procedări *ontologice*, atât în argumentarea anselmiană, cât și în cea cartesiană. Și, ca atare, și orice suspiciune de natură doctrinară ce s-ar putea aduce acestei argumentări.

Dintre obiecțiile de natură logică, două sunt mai frecvente. Prima, aceea care consideră argumentarea ontologică drept o simplă *tautologie*, prin faptul că ea utilizează elementul de atotperfecție cu care e dotată Ființa Divină și din care caută să deducă și existența, considerată ea însăși ca o perfecție; a doua, aceea care impută acestei argumentări trecerea ilicită de la ordinea ideală a conceptelor la cea reală a lucrurilor. Prima obiecție vizează, în special, forma carteziană a argumentării și, formulată chiar de către contemporanii lui Descartes, a fost reluată cu și mai multă vigoare și prestigiu de către Kant; a doua, vizând ambele formulări, a fost ridicată contra lui Anselm de către Gaunilo și reluată apoi de Thomas D'Aquino și rămasă, de-atunci, drept cea mai frecventă dintre obiecțiile utilizate de cercurile teologice catolice.

În ceea ce privește prima obiecție, trebuie să recunoaștem că ea este, în mare parte, întemeiată, dacă, într-adevăr, argumentarea ontologică pleacă de la atotperfecțiunea divină, pentru a-i atribui astfel și existența. În cazul acesta existența, concepută și ea ca o perfecțiune, este de la început dată în conceptul despre Dumnezeu și toată această demonstrație nu aduce nimic nou și nici nu demonstrează, de fapt, ceva. Este, de altfel, viciul de origine, nu al argumen-

⁵⁷² Descartes: „*Meditationes de prima Philosophiae*”, meditația a V-a.

tării ontologice, ci al judecăților analitice în genere, după cum remarcă Kant, care judecăți nu măresc cu nimic sfera subiectului, ci evidențiază numai anumite note cuprinse în sfera subiectului, prin transpunerea lor în sfera predicatului. Singurele judecăți care adaugă ceva acestei sfere sunt cele sintetice, dar acestea nu folosesc principiul contradicției și metoda deductivă, care stă la baza argumentului ontologic, ci pe cel al cauzalității, și metoda inductivă, care stau la baza argumentelor cosmologice. Obiecția aceasta e valabilă însă numai întrucât argumentarea ontologică face uz de noțiunea de atotperfecțiune, cuprinsă în ideea de Dumnezeu, cum și este cazul, în parte,⁵⁷³ la Descartes,⁵⁷⁴ pe care în chip special îl vizează Kant. Lăsând la o parte problema mai generală asupra capacității judecăților analitice, întemeiate pe

⁵⁷³ Zicem, în parte, fiindcă Descartes operează cu ideea de atotperfecție numai în proba sa din a treia meditație, care nu e strict ontologică și numai incidental și în meditația a V-a, care conține adevărata sa probă ontologică. Dar aici accentul cade pe claritatea și distincția ideii înăscute de Dumnezeu și nu pe atotperfecțiunea ei. Totuși, ideea de atotperfecție este și aici presupusă, dacă nu e expres folosită.

⁵⁷⁴ La Descartes, dar nu și la Anselm, care nu întrebuișează, în chip expres cel puțin, noțiunea de atot-perfecțiune în argumentarea sa. De aceea obiecțiile ce s-au adus argumentării sale, fie de Gaunilo, fie de Kant, nici nu privesc utilizare ideii de atot-perfecțiune. Gaunilo îi tot obiecta că din simpla idee de Dumnezeu nu rezultă în chip necesar și existența ei. Iar Kant constata că adevăratul viciu al probei lui Anselm stă în diferența pe care el o făcea între „ens logicum” și „ens reale”, cea din urmă fiind socotită ca „mai mare” decât cea dintâi, ceea ce era, evident, fals. A se vedea mai pe larg cele spuse de noi asupra acestor obiecții în capitolele referitoare la Anselm și Descartes. Totuși teologii și filosofi catolici, și cei vechi și cei noi, ca: Jacques Maritain, bunăoară, în „*Éléments de Philosophie*”, vol. I, ed. 9, p. 184, și ca atâția dintre filosofi laici, ca Edouard Le Roy, între alții, în lucrarea sa: „*Le Problème de Dieu*”, Paris, 1930, p. 61, atribuie și lui Anselm utilizarea ideii de atot-perfecțiune în argumentarea sa.

principiul contradicției, de a adăuga ceva sferei subiectului și deci de a înmulți cu ceva cercul cunoștințelor noastre,⁵⁷⁵ obiecția lui Kant rămâne valabilă în ceea ce privește încercarea de a deduce existența divină din noțiunea de atotperfecțiune, cuprinsă deja în ideea despre Ființa Divină, cu care operează argumentarea ontologică. Dar această obiecție privește tocmai această formă a argumentării ontologice, în speță pe cea carteziană, dar nu și argumentarea ontologică în genere, care se poate formula și fără utilizarea elementului de atotperfecție.⁵⁷⁶ Cum și este argumentarea ontologică a lui Leibniz întemeiată pe elementul posibilității, sau cea a lui Schelling și Hegel, întemeiată pe identitatea dintre ideea de Dumnezeu și existența pură.

Mai frecventă și aproape general acceptată este însă cea de-a doua obiecție logică referitoare la valoarea reală a probei ontologice, valoare contestată prin trecerea ilicită din lumea ideilor în cea a realităților obiective, trecere pe care ar înfăptui-o argumentarea ontologică. Această obiecție privește proba ontologică în chiar structura ei logică, și ca atare se referă la oricare formulare pe care ar îmbrăca-o această formulare. Ea constituie, de altfel, obiecția capitală pe care o

⁵⁷⁵ A se vedea asupra acestei chestiuni juste observațiuni ale lui Jaqués Maritain, în „*Reflexiuni asupra inteligenței și vieții sale proprii*”, traducere românească a Pr. V. Iordăchescu, ed. II, pp. 60-69.

⁵⁷⁶ Aceasta cu toată părerea, larg acreditată că, oricum s-ar formula argumentarea ontologică, ea implică, în chip direct sau indirect, apelul la ideea de atotperfecțiune. Această părere o emisese deja Kant și o exprimă Edouard L. Roy, în studiul său: „*Le problème de Dieu*”, care nu numai că reduce toate formulările ontologice încercate de la Anselm și Descartes încoace la utilizarea ideii de atot-perfecțiune, dar reduce și toate celelalte argumente raționale folosite pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu la aceeași probă ontologică și deci, implicit, la utilizarea ideii de atotperfecțiune presupusă în ființa divină.

ridica Thomas D'Aquino și ea figurează și astăzi la orice tratat sau manual de apologetică și metafizică, fie ea din sursă teologică, sau din cercuri spiritualiste și teiste creștine sau necreștine. În special cugetarea catolică este de unanimitate părere în a găsi, aici, viciul fundamental al argumentării ontologice. Plecând de la cunoscuta definiție a lui Thomas D'Aquino că „un lucru trebuie privit din același punct de vedere ca și definiția lui” și că deci din definiția unui lucru nu se pot trage concluzii decât asupra *ideii* acelui lucru și nu și asupra naturii lui obiective, s-a ajuns la interzicerea oricărei treceri de la ordinea ideală a lucrurilor la ordinea lor reală. O astfel de trecere o efectuează însă argumentul ontologic, atunci când, pornind de la ideea de Dumnezeu, ajunge la existența lui reală, depășind deci ordinea ideală. Și chiar dacă se concepe că argumentarea ontologică ar fi în sine scutită de oricare altă eroare și ca atare perfect valabilă din punct de vedere logic, concluziile ei sunt valabile numai în sfera ideilor, și nu și în cea a existenței obiective. Această existență revine numai lucrurilor, nu și ideilor.

Redăm această argumentare așa cum o prezintă între mulți alții un cunoscut cugetător și apologet catolic, Dr. *Franz Savicki*, în lucrarea sa: „Die Gottesbeweise”, lucrare anume închinată analizării argumentelor raționale utilizate pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu în raport cu criticile gândirii contemporane. Savicki, vorbind de argumentul ontologic, după ce, în prealabil, găsește neîntemeiate cele mai multe din vechile obiecții aduse, combătând în special faimoasa replică kantiană cu suta de taleri, pe care el o găsește „nepotrivită față de necesitatea, unicitatea și particularitatea ideii despre Ființa Divină”, găsește, totuși, că proba on-

tologică, indiferent de formulările în care se înfățișează, este intenabilă – „unhaltbar”.

„Fiindcă, deși Ființei Divine îi aparține existența în chip necesar, totuși unei ființe pur cugetate îi aparține existența numai ca un moment cugetat – „nur als gedachtes Wesensmoment”; căci numai o ființă real existentă conține existență reală, ca un necesar element ființial – „nur das wirkliche Dasein enthält das wirkliche Dasein als notwendiges Wesensmoment”. „Și de aceea, conchide Savicki, dacă există un Dumnezeu, atunci îi este dată o esență, care există cu o necesitate intrinsecă; însă dacă o astfel de esență există, aceasta rămâne tocmai de dovedit”.⁵⁷⁷

Argumentarea această a lui Savicki ni se pare însă cu totul artificială. A recunoaște că ființei lui Dumnezeu îi aparține cu necesitate existența și a afirma că această existență este, totuși, numai un moment cugetat și nu unul real, înseamnă a complica pur verbal problema. Căci, în definitiv, existența este ea însăși „un moment cugetat”, care revine lucrurilor; ea este acel înveliș rațional – „die rationelle Umhüllung”, cum îi zic neokantienii⁵⁷⁸ și, ca atare, ea nici nu poate fi socotită drept ceva „real”, care ar reveni „realităților”, așa cum le revine acestora: masa, mărimea, greutatea și în genere sensibilitatea. A afirma, deci, că numai esențelor real-existente, ceea ce, în speță, înseamnă sensibil-existente, le revine existența reală sau obiectivă, iar celor necesar cugetate nu le revine decât numai ca „ein gedachtes Wesensmoment” înseamnă a face un simplu joc de cuvinte, sustrăgându-ne de la ceea ce ne obligă atât sensul, cât și con-

⁵⁷⁷ Wenn es ein Gott gibt, dann ist in ihm ein Wesen gegeben das mit innerer Notwendigkeit existiert, aber ob es ein solches Wesen gibt, das bleibt die entscheidende Frage”. Franz Savicki: *Die Gottesbeweise*, pp. 20-21.

⁵⁷⁸ Emil Lask, „Logik der Philosophie”, cap. Die Zweiweltentheorie.

ținutul cuvintelor. Care cuvinte: concepte, noțiuni, definiții, au și ele obligațiile lor, de la care nu ne putem abate nici noi, nici realitatea însăși. A afirma că Dumnezeu nu ne poate fi dat decât ca „un obiect cugetat” înseamnă, cel puțin față de rațiunea noastră, că el nu poate să-și exprime existența sa decât *tot sub formă cugetată*. Acest fel de existență nu înseamnă însă lipsa de existență reală, ci, cel mult, o *altfel* de existență, decât aceea care revine lucrurilor concret existente. Și dacă nimeni nu se gândește a atribui lui Dumnezeu o existență obiectivă, asemănătoare lucrurilor real – sau concret – existente, asta nu înseamnă că trebuie să se tăgăduiască Ființei Divine dreptul la existență. E permanenta confuzie care se face aici între existența Ființei Divine și existența lumii sensibile, între existența pură și existența determinată sau sensibilizată, între existența *absolută* și existența *mărginită*, între „Sein” și „Dasein” confundându-se realitatea – Wirklichkeit, cu corporalitatea – Dinglichkeit și „obiectivitatea” cu „obiectele”. Confuzie care n-ar mai trebui să aibă loc atât în cugetarea teologică, cât și în cea filosofică, de când kantianismul a făcut valabil principiul că: „Obiectivitatea obiectelor este de natură ideală și că ea aparține subiectului, rațiunii, și nu obiectului, lumii”. Această este geniala întorsătură copernicană făcută de autorul „Criticii rațiunii pure” și ea a rămas ca un bun comun al cugetării umane, indiferent de sistemele cărora ea i-ar aparține. „Realismul” tomist sau neotomist este obligat să țină și el seama de această distincție fundamentală, cu toată grija ce o are – grijă îndreptățită de altfel – de a accentua și salva „Quiditatea” lucrurilor de aportul ideal al legilor rațiunii.⁵⁷⁹

⁵⁷⁹ Jacques Maritain, „Reflexiuni asupra inteligenței și vieții sale proprii”, traducerea Pr. Valeriu Iordăchescu, Chișinău, 1928, cap. I, p. 1-75.

Admis, deci, că existența aparține necesar Ființei Divine, ca un moment cugetat numai, cum nici nu se poate altfel, această existență se adevărește, fără ca existența „reală” a ei să mai constituie o nouă problemă. Ceea ce nu ne dispensează însă și nici nu face de prisos ca această existență cugetată să-și găsească replica sau să-și potențeze stringența prin luarea în considerare și a unor momente din lumea existențelor concrete, sau din ordinea reală a lucrurilor. Ceea ce și încercaseră unii dintre urzitorii argumentului ontologic, ca Anselm, bunăoară, care căuta să utilizeze elementul de „mărime” – și Descartes pe cel al figurației geometrice – în cadrul strict noțional al argumentării lor. Și ceea ce nu face, mai ales, de prisos apelul la celelalte căi de demonstrare a existenței Ființei Divine, căi care pornesc de la realitățile lumii concrete, nouă mai bine cunoscute – *ex ejus nobis notiori effectu* – cum sună formula tomistă – spre cauza creatoare. După cum acestea, la rândul lor, nu fac și nici nu trebuie să facă de prisos și mai ales inacceptabilă calea argumentării ontologice. Fiindcă renunțarea la proba ontologică, sau măcar convenirea la ineficacitatea ei, ascunde în sine o gravă urmare pentru toată teologia noastră rațională. Ea echivalează însă cu lăsarea în suspensiune a unei grele probleme, care stă la baza argumentării ontologice. Și anume, cu problema existenței în genere, ca și cea a raportului dintre existența divină și existența reală, de dezlegarea căreia depinde, în mare măsură, legitimitatea logică a unei științe despre lucrurile divine, adică a teologiei. E o parte din acel capitol al ontologiei care stă la baza sistemului de cugetare sau de filosofie creștină și care se găsește în fruntea oricărui tratat mai amplu de apologetică și filosofie catolică.⁵⁸⁰

⁵⁸⁰ Cardinalul Mercier în amplul său „Curs de Filosofie”, pe care îl

Nu vom intra aici în tratarea tuturor problemelor de ontologie. Dar, dintre cele trei mari secțiuni, în care, după Maritain, se împarte Ontologia: esență, existență și potență⁵⁸¹, ne vom ocupa aici, oricât de sumar, de problema existenței și de ea numai întru atât, cât ea ne interesează în legătură cu argumentarea ontologică. Obiecția cea mai puternică ce se aduce contra acestei argumentări este că ea, vrând să demonstreze existența lui Dumnezeu, consideră această idee, dacă nu separată, în orice caz *separabilă* de ideea de Dumnezeu. Și aceasta tocmai pentru a putea demonstra legătura necesară între acești doi termeni: Dumnezeu și existența Lui. Dar prin acest procedeu se comite, inițial și fatal, eroarea fundamentală de a separa între ele cele două concepte, care nu trebuie separate niciodată, întrucât ele sunt identice între ele. De aceea ele nici nu pot fi separate, sub nici o formă și sub nici o motivare. Căci orice separare, chiar prin simpla punere a unui termen față de celălalt, înseamnă că existența îi revine lui Dumnezeu, cum ea ar reveni oricărui alt subiect oarecare. Aici e vorba însă de existența pură, de existența în genere, care nu poate reveni decât lui Dumnezeu și care nici nu poate fi concepută ca dată în afară de ideea de Dumnezeu. Căci, oricum ar fi cugetată ideea de Dumnezeu, ea *nu poate fi cugetată decât ca existând*. Ideea de Dumnezeu poate fi concepută ca lipsită de o întreagă serie de attribute, care sunt

împarte în logică, ontologie sau metafizică, psihologie și criteriologie, ca și Jacques Maritain, în al său *Tratat de Filosofie*, și ca și Pedro Descoqs și Josef Maréchal în cursurile lor de metafizică acordă un larg loc de dezbatere acestor probleme de ontologie, care stau la baza oricărei expuneri raționale a teologiei.

⁵⁸¹ Jacques Maritain, „Introduction générale à la Philosophie”, pp. 136-137.

totuși inerente ființei sale și care alcătuiesc întreaga gamă a atot-perfecțiunii divine, dar nu poate fi cugetată ca lipsită de elementul *ființării*, de elementul *existenței*. Altfel, Dumnezeu poate fi cugetat ca lipsit de elementul *atotbunătății*, cum îl și considera Descartes, când vorbea de existența posibilă a acelui geniu rău, care ne-ar lăsa pradă unei capricioase înșelări, în privința veridicității ideilor ce le avem despre lume și despre noi⁵⁸²; după cum el poate fi conceput ca lipsit de elementul *atotputerniciei*, cum și era de fapt în concepția lui Platon, cu acel Demiurg arhitect al lumii, și cum este în concepțiile dualiste, în care binele se găsește pe plan egal de luptă cu principiul răului; după cum el poate fi conceput ca lipsit de elementul *atodreptății*, dacă ne gândim la zeii răzbunători ai vechilor religii naturaliste indo-germanice, ca și la atâtea din religiile primitivilor de astăzi etc. Dar el nu poate fi conceput, cum n-a fost conceput niciodată și în nici o religie, ca lipsit de *ființare*, de *existență*. Ceea ce, dacă nu ne dovedește că Divinitatea poate fi lipsită de atot-perfecțiune – căci *ideea de perfecțiune a variat în decursul timpurilor și variază și azi în diferitele religii* – ea dovedește însă că existența nu face parte din atotperfecțiune și că ea nu poate fi separată sub nici o formă de Ființa Divină. Ființarea, existența, aparține în așa măsură Ființei Divine, încât nu numai Divinitatea, dar *nici ființarea însăși nu poate fi concepută fără Divinitate*. Fiindcă, în definitiv, ce este Divinitatea, în forma ei cea mai simplă și cea mai pură, decât acest început al ființării, această trecere din neexistență în existență, adică „ființarea” însăși? „Faptul singur că ceva

⁵⁸² Emile Borne, în „Apologétique”, dirigé par Maurice Brabant et Nédoncelle, p. 75.

este este cea mai mare minune din lume, în fața căreia stă mută orice rațiune” spune *Eduard von Hartmann*⁵⁸³ și gândul lui exprimă același simțământ, pe care îl formula, atât de concis, Bossuet în cunoscuta lui formulă că, „dacă existența lui Dumnezeu n-ar fi, nicicând n-ar fi fost ceva pe lume”. Același gând îl exprimă și Hegel, când consideră existența pură identică Divinității, Dumnezeu și existența fiind unul și același lucru, în accepția lor inițială, nealterată de contingentă conștiinței sau sensibilității noastre. De aceea, atât Hegel, cât și Schelling, neînțelegând să despartă, în vreun chip oarecare, existența de Divinitate, își formulează argumentarea lor ontologică plecând nu de la ideea de Dumnezeu, spre a ajunge la cea de existență, ci de la cea de existență, spre a ajunge la cea de Dumnezeu. Existența pură, ființarea ca atare, trebuie ridicată la absolut, trebuie îndumnezeită, pentru a pune un început necesar existenței, altul decât cel al existenței finite, ca și pentru a găsi trecerea de la acest absolut spre existențele concrete. Deci nici Dumnezeu nu se poate concepe ca străin de existență și nici existența drept ceva aparte, independentă de Dumnezeu și care i-ar reveni pe calea vreunei conveniențe logice sau metafizice oarecare. A cugeta pe Dumnezeu fără existență, pentru a l-o atribui ca necesară pe calea vreunei argumentări oarecare, e fără sens, după cum fără sens e și conceperea existenței ca străină Divinității, și care i-ar reveni numai printr-o circumstanță sau necesitate oarecare. În primul caz comitem o contradicție evidentă, fiindcă Dumnezeu, ființa absolută, nu poate fi lipsit nici un moment de ceea ce îi este esențial: *existența*; iar în al doilea caz, comitem o altă contradicție, deoarece

existența, separată de Dumnezeu, n-ar putea fi decât de o altă esență, egală și opusă celei a lui Dumnezeu; căci, contrar, n-ar avea rațiunea separării față de Dânsul. În cazul acesta însă, ar trebui cugetată o a treia esență, care să le subsume pe amândouă, în care caz această esență ar fi Dumnezeu, sau esența absolută, care să includă și existența. Contrar, ea ar trebui să fie considerată inferioară lui Dumnezeu, de la care și-ar și deține temeiul existenței. Deci Divinitatea sau esența absolută și existența, sau ființarea pură, sau absolută, nu pot fi considerate decât ca aparținând unui singur concept, cel al Divinității, sau ființării absolute.

De unde provine atunci interminabila discuție, dusă în jurul problemei existenței lui Dumnezeu și mai ales faimoasa obiecție că, deși existența aparține Ființei Divine, totuși de la această existență conceptuală nu se poate trece la existența reală? Din voluntara sau involuntara dar permanenta confuzie care se face între existența „pură”, sau existența absolută, care revine Divinității și între existența relativă, contingentă sau „determinantă” – ca să vorbim în terminologia hegeliană – care revine lucrurilor sau existențelor concrete. Fiindcă nu aceeași existență revine Divinității, ca și lucrurilor. Vorbind de existența lui Dumnezeu, înțelegem existența în sine, principiul însuși al ființării, cauza creatoare și începătoare a tuturor existențelor care sunt în lume și care existențe nu sunt de aceeași esență, și nici nu sunt pe același plan cu existența divină. Fiindcă această existență absolută, această existență pură sau nedeterminată nu este totuna cu existența dată în timp și spațiu și posibilă numai în timp și spațiu – timpul și spațiul fiind condițiile indispensabile și determinative ale acestei existențe. O astfel de existență – și la aceasta se va conveni, fără rezerve – nu e vala-

⁵⁸³ *Eduard von Hartmann*, „Grundriss der Metaphysik”, p. 66.

bilă pentru esența lui Dumnezeu, care e în afară de timp și spațiu. Și dacă prin „a exista” se înțelege „a fi în timp și în spațiu”, adică a fi temporar și spațial, atunci este evident că o astfel de existență concretă, sau „reală”, nu poate fi atribuită lui Dumnezeu. De astfel, de existență antropomorfică se vorbește în chip curent, dar evident greșit, și când este vorba de Dumnezeu. E o concesie făcută sensibilității noastre, ca și felului nostru curent de a ne apropria și reprezentarea Ființa Divină, conștienți fiind însă că toată această prezentare prin analogie e cu totul inadecvată concepției ontologice, care situează pe Dumnezeu dincolo de orice contingență spațială sau temporară.

Dar și mai greșit și cu totul neîngăduit este atunci când o astfel de existență este echivalată cu ceea ce se numește „existența obiectivă” și care ar fi să i se recunoască și lui Dumnezeu. Spre dovedirea unei astfel de existențe ar fi să năzuiască tocmai argumentele raționale – și deci și cel ontologic – sortite să evidențieze și pentru noi – „quoad nos” existența absolută a lui Dumnezeu, valabilă numai pentru sine – „quoad se”, ca să utilizăm terminologia tomistă. Se uită însă că lui Dumnezeu nu poate să-i revină decât un singur fel de existență, care e aceeași în sine ca și pentru noi, existența pură, existența absolută, existența divină. Cealaltă existență, care ar fi să fie inteligibilă și pentru noi, adică existența concretă, sau obiectivă, poate să revină lucrurilor, obiectelor, dar nu lui Dumnezeu, căruia, încă o dată, nu-i revine decât propria Sa existență, alta decât cea a noastră și a lucrurilor concrete, care-și dețin existența lor de la existența divină.

Sunt atunci două feluri de existențe? Evident că da. Și aici stă cheia dezlegării problemei noastre. Obișnuit, noi

înțelegem prin existență realitatea însăși, când, de fapt, existența este o parte numai a realității, care ne este dată sub trei feluri sau trei aspecte diferite: cel al existenței, cel al întâmplării și cel al valorii.⁵⁸⁴

Căci, în afară de realitatea fizică, dată în spațiu, și de cea istorică, dată în timp, există și o altă realitate, aceea a valorilor, care nu are nevoie de timp și spațiu pentru a fi, adică pentru a valora.⁵⁸⁵ Valori care valorează, pare să fie un pleonasm, la care suntem siliți însă, din lipsa de termeni⁵⁸⁶, ca și din obișnuința noastră de a reduce existența numai la ceea ce este dat în timp și spațiu. Cum însă valorile își au realitatea lor proprie, independentă de timp și spațiu, este evident că ele nu există în același sens în care există lucrurile sau realitățile fizice. Ceea ce nu înseamnă însă că ele nu ar fi, ci că ele sunt, însă altfel de cum există lucrurile spațiale și temporare. Între aceste realități supraexistențiale se situează, în primul rând, realitatea sau valoarea divină, sau ființa absolută, care cuprinde în sine toate valorile și prin ele și toate existențele, fără ca acest fel de existență să-i aparțină,

⁵⁸⁴ „Die Wahrheit eines Satzes gilt; es wäre absurd zu meinen, sie sei oder geschehe, wie das Raum – und Zeiterfüllende” – Emil Lask: „Logik der Philosophie”, p. 16.

⁵⁸⁵ E cunoscută caracterizarea a lui Lotze, care a deschis pentru cugetarea filosofică „cea de a treia împărțire a realităților” adică lumea valorilor și căreia direcția filosofică neokantiană a lui Windelband, Rickert și Lask pe de o parte, Husserl și Bolzano pe de alta, ca și cea neohegeliană a lui Münsterberg și Baecher pe de altă parte, i-au dat o atât de vastă amploare și prestigiu în filosofia contemporană.

⁵⁸⁶ De această insuficiență de termen și tocmai în această problemă a determinării lumii valorilor se plânge Emil Lask în a sa: „Logik der Philosophie”, deși în ce privește limba germană, cel puțin, e cunoscută marea bogăție de terminologie filosofică, proprie aproape numai limbii germane.

deși fără ea nici un fel de existență nu este posibilă.⁵⁸⁷ Deci sunt trei feluri distincte ale realității: una fizică, alta istorică și alta axiologică sau noologică; sau, înscriind primele două feluri de a fi al realității, realității sensibile, fie spațiale, fie temporare, rămânem la două feluri ale realității, care nu se mai pot reduce una în alta, și anume: realitatea sensibilă și realitatea suprasensibilă, sau nesensibilă a valorilor.⁵⁸⁸

Acestei realități suprasensibile îi aparține realitatea divină căreia, evident că nu-i putem adscrie coeficientul existenței, după cum nu i-l putem disputa nici pe cel al realității. Deoarece ceva poate fi *real*, fără ca să fie și *existent*, adică să fie dat în spațiu și timp. Ceea ce pentru Dumnezeu nu e nici propriu și nici necesar. Dar această lume a suprasensibilului nu este lipsită de orice contact cu lumea sensibilului. Din tendința ei de a valora se desprinde și prima formă de valoare proiectată asupra sensibilului, care, ridicat din haosul materiei informe, nearticulate, începe a fi ceva, a valora, a exista. Deci existența e o creație a valorii, e o proiecție a lumii suprasensibile asupra celei sensibile, fără de care această n-ar fi nimic. Această „existare” e prima formă de determinare a acelei existențe pure – „Das reine Sein”, a lui Hegel – sau a acelui „Absolut nediferențiat” al lui Schelling, în care existența și neexistența sau valoarea erau contopite și identice, dar care încep să se deosebească prin contactul lor cu materia sensibilă. E creația din nimicul neexistenței fizice, prin ridicarea lui spre lumea valorilor sau prin scoborârea către dânsul a acestora. „Das reine Sein” al lui Hegel devine astfel „Das Sein” sau „Das Dasein”, adică ființarea determinată sau existența sensibilă. [*Dasein*, ter-

menul ajuns binecunoscut în filosofie prin opera lui Heidegger, nu vine din „Das Sein”, ci din *Da Sein*, tradus mot-a-mot: „starea-de-a-fi aici”. Cuvântul denumește un *fiind* capabil să-și pună întrebări ontologice, adică întrebări privind starea-de-a-fi. În lumea cunoscută de noi, numai omul întrunește calitățile necesare unui *Dasein*. – n.n.]. Din această desfășurare sau proiectare de valori asupra sensibilului nasc formele categoriale ale existenței, care stau la baza cunoașterii noastre. Căci cunoașterea nu e altceva decât această impregnare cu valoare a sensibilității, această ridicare a ei în sfera insensibilului sau a inteligibilului prin aceste forme categoriale care articulează și organizează materia, în sine haotică și neinteligibilă. De aici urmează că existența, ea însăși o formă categorială, este o formă derivată din existența pură, din ființarea absolută a Divinității, și ca atare nu mai are sens să atribuim o astfel de existență Divinității, nici să facem apel la ea, când e vorba de evidențiat *existența obiectivă* a Divinității. Acest fel de existență nu convine Divinității și de aceea, atât Fichte, cât și Schelling refuzau chiar să vorbească de „existența” Divinității. Fapt pentru care au și fost acuzați de ateism. Fichte în special, deși, în fond, ei nu negau existența lui Dumnezeu, ci numai acest fel de existență, total incompatibilă cu ființa Divinității. Divinitatea, creatoarea acestei existențe, beneficiază doar de existența pură, care o deosebește de existența contingentă, determinată sau creată, care revine materiei, sau e impregnată deja cu materie, în orice formă s-ar afla. De aceea o astfel de existență ar și trebui deosebită de existența pură, care ar trebui denumită *ființare*, spre a se înlătura permanentul echivoc născut din această confuzie.⁵⁸⁹ Deci

⁵⁸⁷ Hugo Münsterberg: „Philosophie der Werte”, cap. „Einheitswerte” și „Gotteswerte”.

⁵⁸⁸ Lask: „Logik der Philosophie” cap: Die Zweiweltentheorie. Idem Bruno Bach: „Die Idee”, pp. 26-34.

⁵⁸⁹ De această dificultate terminologică se lovesc aproape toate limbile. Filosofia franceză utilizează aici perifriza: „L'être en tant qu'être” sau termi-

dacă, vorbind de existența lui Dumnezeu, noi nu înțelegem existența care revine lumii, atunci nici nu vedem necesitatea sprijinirii sau dovedirii acestei existențe prin apelul făcut la existența concretă a lumii. De această raportare la existența concretă a lumii se poate dispensa argumentul ontologic, care-și caută dovada demonstrării sale în considerente izvorâte din ideea ființei divine, dar nu și celelalte argumente, care pleacă de la existența lumii spre existența ființei divine.

Se pretinde totuși că și argumentarea ontologică trebuie să facă apel la elementul sensibil, pentru a-și dovedi valabilitatea în lumea realităților obiective. Acei ce judecă astfel comit însă o îndoită eroare. Prima, când confundă obiectivitatea existenței cu obiectivitatea obiectelor și deci a lucrurilor, și a doua, când consideră ca „subiectivă” existența ființei divine, rezultată din reflexiunea noastră asupra ideii ce o avem despre această ființă. Dar „obiectivitatea” obiectelor este ea însăși de natură subiectivă, întrucât ea rezultă mult din ceea ce punem noi în obiecte, și nu din ceea ce pun obiectele în noi, după cum am arătat mai înainte; și al doilea, fiindcă oricât de subiectivă ar fi ideea ce o avem despre Dumnezeu, ea nu este o simplă închipuire a noastră – „un neant” cum spunea Descartes, ci reflexul unei realități, care ființează în afară de noi, numai că *altfel* de cum ființează lumea și lucrurile din ea și noi înșine. Căci din chiar acest fapt, al unui altfel de ființare decât cel al lumii și al nostru, își are prezență în intelectul nostru ideea de Dumnezeu, pe

nologia latină. Limba germană utilizează expresia „Sein” pentru existența pură și „Dasein” pentru existența determinată sau concretă. Totuși pentru a înlătura orice confuzie se întrebuințează de obicei: „Das reine Sein” în deosebire de „Das Sein” care înseamnă existență în genere.

care argumentul ontologic nu o creează, dar cu care operează.

Cei ce înțeleg însă prin existența obiectivă a lui Dumnezeu o existență de aceeași manieră cu cea a lumii sau de aceeași „mărime” cu ea, și deci concep pe Dumnezeu „wie eine extensive Grösse” aceia judecă, fără să vrea, pur și simplu antropomorfic. Cum și judeca, în parte cel puțin, Anselm însuși, care, introducând noțiunea de mărime în definirea ideii lui Dumnezeu – acel „id quo majus cogitare non posuit” – își întemeia economia argumentării sale pe deosebirea dintre „ens logicum” și „ens reale”, admitând că acela din urmă ar fi mai mare decât cel dintâi. Ceea ce constituia o evidentă eroare, pe care a și divulgat-o Kant, arătând că suta de taleri din idee nu este cu nimic mai mică decât suta de taleri din buzunar, singura diferență dintre una și alta constând în faptul că una exista, pe când cealaltă nu. E alta întrebarea dacă suta de taleri a lui Kant era de aceeași esență cu ideea de Dumnezeu a lui Anselm și deci dacă între ele se putea face vreo apropiere. Existența lui Dumnezeu nu e ca existența lumii, după cum „nici mărimea lui și nici slava lui nu e ca a lumii acesteia”. Aceasta, chiar dacă noi nu putem privi și concepe ideile decât prin determinări spațiale și temporare. De aceea cei vechi nici nu admiteau vreo determinare în ce privește Ființa Divină, totala nedeterminare sau *nenumire* a lui Dumnezeu fiind singura lui determinare. Înțelepții „Vedelor” identificau pe Dumnezeu cu Nirvana, cu neantul, nu în sensul că ei negau existența ființei divine, ci în sensul că ei negau o existență analoagă cu cea a lumii. Și tot de aceea în Vechiul Testament Dumnezeu era nu numai „Cel fără de nume” ci și „Cel fără de chip”, egal numai Sieși și a cărui singură definiție adecvată era acel: „Eu sunt Cel

ce sunt", expresie care cuprinde, într-o formulă pregnantă, atât unicitatea, cât și singularitatea ființării lui Dumnezeu. Și de aceea în teologia Noului Testament atributele și denumirile ce se dau lui Dumnezeu sunt mai mult sub formă negativă – decât afirmativă. „Căci, după cum spune Eclesiastul, nimic din cele ce sunt nu-i sunt lui Dumnezeu asemenea. De-i vom zice că este mare, el covârșește toate mărimile; de-i vom zice că e perfect, El întrece toate perfecțiunile; de vom spune că este strălucit, El depășește toate splendorile”. Asemenea Eclesiastului cugetă și Sfântul Dionisie Areopagitul în vestita sa lucrare despre „Numele divine” și cu el toți Sfinții Părinți care s-au străduit să se ridice cu mintea și cu simțirea cât mai aproape de înțelegerea ființei „Celui mai presus de fire și de cuvânt.”

Dar această non existență și nenumire a lui Dumnezeu n-a însemnat la nici un popor și în nici o religie sau speculație metafizică *neființarea* lui Dumnezeu. A fi, a ființa, aparține esenței divine, nu numai ca un ceva necesar, dar și în chip absolut. Ideea de Dumnezeu nici nu poate fi concepută în afară de cea a existenței, după cum existența însăși nu poate fi concepută în afară de ideea de Dumnezeu. Ființarea absolută a lui Dumnezeu este temeiul oricărei alte existențe, și dacă există ceva, există prin faptul că Dumnezeu există. Deci nu mai poate fi vorba în argumentarea ontologică de o ilicită trecere de la un simplu concept, acela al lui Dumnezeu, la ordinea reală a lucrurilor, prin care trecere s-ar comite așa-zisul „saltus în probando” de care ne vorbesc toate tratatele teologice și filosofice de inspirație tomistă. Ci, aici e vorba de concluzia necesară că lui Dumnezeu, *ființa absolută, îi aparține existența, cel puțin cu același drept, deși nu*

de aceeași manieră, cu care ea aparține oricărei realități în genere.

De asemenea, această argumentare nu constituie în sine un simplu *paralogism*, cum o socotea Kant, sau o „aequivocatio” cum o numește Franz Brentano⁵⁹⁰ și care ar proveni din duplicitatea de înțeles a verbului „a fi”, care înseamnă nu numai a exista, ci și „a fi în relație cu ceva”. Acest paralogism, dacă este posibil – și este, într-adevăr – el privește raportul Divinității față de toate diferitele atribute care i se acordă în cadrul atotperfecției, cum ar fi spre exemplu în propozițiile: Dumnezeu este atotputernic, sau Dumnezeu este atotbun, și în care cuvântul „este” nu indică o existență, ci e o simplă particulă copulativă între ideea de Dumnezeu și predicatul de atotputernic etc. Ceea ce nu este cazul în argumentarea ontologică, în care existența lui Dumnezeu nu rezultă din utilizarea echivocă a cuvântului „este”, ci din identitatea dintre ideea de Dumnezeu și cea de ființare, identitate pe care ține să o utilizeze și să o reliefeze argumentarea ontologică. Această obiecție ar privi cel mult formulările ontologice, care se întemeiază pe ideea de atotperfecție, din care vor să deducă pe cea a existenței, dar nu argumentarea ontologică în genere, care, după cum am arătat deja, nu se confundă cu această formulare. După cum, tot atât de puțin îndreptățită este și cealaltă obiecție kantiană, referitoare la *necesitatea punerii lui Dumnezeu ca subiect*, și prin care autorul „Criticii rațiunii pure” ținea să răpească argumentării ontologice privilegiul utilizării principiului contradicției. De această obiecție noi ne-am ocupat

⁵⁹⁰ Franz Brentano: „Vom Dasein Gottes”, Ed. Alfred Kastil, 1929, pp. 39 și următ.

mai pe larg în capitolul în care am studiat poziția lui Kant față de argumentul ontologic. Relevăm și aici că ideea de Dumnezeu nu e o simplă construcție mintală, „făurită la întâmplare” cum susținea Kant, nici o simplă „idee-ficțiune”, menită să pună ordine în diversitatea datelor experienței sensibile, o simplă idee abstractă, din care nu ne este îngăduit să pășim în ordinea concretă a existențelor. Ci, ea este realitatea primordială de la care trebuie să pornim, pentru ca să putem cugeta lumea și existențele din ea. Din această absolută realitate nediferențiată – după expresia lui Schelling –, sau din această existență nedeterminată, după cea a lui Hegel, se desfac primele existențe diferențiate, eul și non-eul, subiectul și obiectul, conștiința subiectivă și lumea obiectivă, în care gândirea noastră poate păși afirmând „existența” divină, fără a încălca legile logicii și rațiunii, pe care Dumnezeu le-a pus și de la Dânsul emană, cum recunoaște și afirmă aceasta nu numai cugetarea teologică, dar și cea filosofică.

Cu aceasta credem a fi înlăturat obstacolele logice ridicate în calea argumentării ontologice, și în parte și pe cele metafizice, deși acestea contează mai puțin. Cine judecă prin prisma unui sistem metafizic, nu-și părăsește sistemul de dragul adevărului, fiindcă adevărul însuși e, pentru el, în funcție de acest sistem. Dintre sisteme, pe noi nu ne interesează însă decât cel al concepției creștine, față de care argumentul ontologic nu conține nici o eroare. De aceea el poate fi acceptat fără nici o altă prevenire, decât a rezervei față de elementele metafizice utilizate de diferiți formulatori și sprijinitori ai argumentului. Sub acest aspect, evident că argumentul ontologic conține în sine anumite dificultăți de formulare, care-l fac mai greu de utilizat decât pe celelalte ar-

gumente raționale. Și aici înțelegem, în parte, poziția aceloră dintre apologeții noștri care-l evită, fie din cauza „prea marii lui abstractizări”, sau „a prea complicatei sforțări raționale” pe care o cere, cum se exprima regretatul profesor Vasile Găină. Nu suntem însă de acord cu acei care, ca dogmatistul grec Andruzos, îl refuză categoric și „de plano” din cauza presupusei lui insuficiențe logice și ineficienței de demonstrare.

Evident, sunt mai ușoare și deci mai uzuale celelalte argumente raționale, care pornesc de la existența lucrurilor. Și în aceasta constă importanța specială a argumentului ontologic. Întâi, fiindcă aceloră le lipsește stringența silogistică a acestuia, stringență provenind din principiul contradicției, care stă la baza argumentării ontologice; și al doilea, fiindcă le lipsește acea *autonomie* și *singularitate* logică de care beneficiază argumentarea ontologică. Argumentele cosmologice, toate, trebuie să se orienteze și să se adapteze, să se formuleze și reformuleze după felurimea principiilor și metodelor admise și valabile în lumea experienței sensibile – psihice sau fizice – cu care operează, și mai ales după mulțimea datelor mereu schimbătoare ale științelor, de care trebuie să țină seamă în formularea lor. De aici necesitatea permanentei schimbări în formularea acestor argumente, care, utilizând aceleași fundamente logice: cauzalitate, contingență, finalitate, sunt totuși avizate să-și schimbe mereu cadrul material sau experimental la care sunt aplicate aceste fundamente. Căci, deși legea cauzalității, care stă la baza argumentului cosmologic propriu-zis, este aceeași în structura ei logică ca și pe vremea lui Aristotel sau Thomas D'Aquino, totuși, nu se poate zice că aceeași concepție despre lume și mișcare pot constitui elementele materiale cu ajutorul căro-

ra se articulează și concretizează principiul cauzalității în legătură cu actul mișcării, care, la rândul-i, nu mai e același, în concepția newtoniană sau einsteiniană, cum era în cea aristoteliană-ptolomeiană, sau chiar copernicană. Același lucru în ce privește aplicarea principiului contingenței sau cel al finalității, care-și au atâtea variante și concepții în lumea sensibilității sau a experienței, în care operează. De aceea, chiar dacă principiile logice rămân, în fond, aceleași și la argumentele cosmologice, învelișul lor, forma lor de expunere, aplicare și exemplificare se schimbă mereu, după progresele realizate și punctele dominante ale epocii. Firește, aceste argumente se pot prezenta și astăzi în vechea lor haină tomisto-aristoteliană, cum și procedează, cu atâta tenacitate, teologia catolică, dar ce anacronic sună astăzi afirmații care păreau adevăruri sigure în acea veche epocă! La aceasta se adaugă faptul că, uneori, însuși fundamentul logic al argumentării cosmologice este pus în joc, cum este cazul cu principiul cauzalității și cel al finalității, și unuia și altuia tăgăduindu-li-se fie caracterul obiectivității în lumea fenomenelor, fie pe acel al aplicabilității în lumea supra-sensibilului. Ceea ce nu e cazul cu argumentul ontologic.

Admis odată în structura-i logică, rămâne același, cu permanenta-i valabilitate în lumea ideilor, din care naște și către care se îndreaptă, fără nici o contingență cu lumea schimbătoare a lucrurilor, căci, oricât și oricum se vor schimba acestea, deasupra lor vor rămâne de-a pururi valabile cel puțin cele două idei: cea de Dumnezeu și cea de existență pură, cu care operează argumentarea ontologică. Această independență față de contingența lumii de dinafară a și fost motivul care l-a îndemnat pe Anselm să se gândească la făurirea unui astfel de argument, căruia să-i fie suficientă

pura meditație în lumea ideilor, proprie vieții monastice, fără a mai avea nevoie să se intereseze de lumea veșnic schimbătoare a lucrurilor. Și acesta e marele merit al argumentului ontologic. Merit care nu trebuie subprețuit. Teologiei îi convine această înălțare și plutire în lumea pură a ideilor pentru găsirea temeiurilor raționale ale afirmării existenței lui Dumnezeu, decât acea permanentă peregrinare a rațiunii în lumea mereu schimbătoare a lucrurilor, din care nici nu poate scoate, de altfel, dovezi de permanentă și inalterabilă valabilitate. Căci nimic nu e permanent și inalterabil în această lume a contingențelor. Singure adevărurile matematice și principiile logicii formale beneficiază de acea permanentă. Și ca și ele și argumentarea logică, care, retrasă în lumea ideilor, utilizează unul din cele trei principii de bază ale logicii formale: principiul contradicției și implicit și calea deductivă a adevărurilor matematice. De aceea și mulți dintre mănuiitorii argumentării ontologice s-au folosit de analogiile matematico-geometrice, ca Descartes și Spinoza, bunăoară, deși metoda intuiției spațiale a geometriei nu era cu totul proprie purității strict conceptuale a argumentării ontologice. E adevărat însă că de la această puritate conceptuală s-a abătut argumentarea ontologică în cele mai multe dintre formulările ei. Și prima abatere a făcut-o însuși întemeietorul primei argumentări ontologice – Anselm, prin introducerea elementului sensibil de „mărime” în ideea despre ființa divină, ca și Descartes, prin elementul de atot-perfecțiune, care e presupus la baza argumentării sale. Mai fericit formulată e argumentarea ontologică a lui Leibniz, întemeiată pe conceptul nelimitatei posibilități de existență a ființei divine, dar și pe construcția metafizică a monadologiei sale și care, dacă nu deplasează structura argumentării din

lumea ideilor, o condiționează totuși prea mult de structura metafizică a monadelor sale. Strict ontologică, operând în lumea pură a ideilor, mi se pare singură argumentarea hegeliană, care deduce existența lui Dumnezeu din identitatea dintre esență și existență, în ființa absolută a lui Dumnezeu.

Și formularea noastră? Dacă e necesar să preconizăm și noi una, ea ar fi aceasta: *ideea de Dumnezeu, cu necesitate dată cugetării noastre, implică pe cea a existenței, fiindcă existența însăși nu poate fi cugetată decât numai prin ideea absolută a lui Dumnezeu*. E o formulare pe baza identității hegeliene dintre Dumnezeu și ființarea absolută sau existența pură, din care se reflectă pentru conștiința noastră subiectivă și se creează pentru cea obiectivă formele categoriale primordiale de existență și valoare, care alcătuiesc și prezidează lumea sau existența determinată. Această identitate dintre divinitate și existență este, de altfel, substratul metafizic al argumentării ontologice, după cum principiul identității dintre subiect și predicat îl formează pe cel meta-logic al principiului contradicției, care-i stă la bază. Dar fără un substrat metafizic nu se poate face nici un pas atât în filosofie, cât și în teologie, și una și alta lucrând cu absolutul și în domeniul absolutului.

Să rezulte însă din această identitate dintre Dumnezeu-ființa absolută și existența pură neapărat și o identitate între Dumnezeu și existența determinată a universului, cum afirmă panteismul? E obiecția care s-a adus filosofiei identității lui Schelling și Hegel și care s-ar putea aduce în genere argumentării ontologice. Și deci și celei formulate de noi. La această obiecție repetăm răspunsul dat de Hegel însuși: Existența pură a lui Dumnezeu nu e totuna cu existența determinată a lumii. Între Dumnezeu – existența absolută și

între lume – existența relativă sau determinată nu există un raport de *consubstanțialitate*, ci unul de *necontrarietate* și deci de penetrabilitate, de inteligibilitate din partea spiritului sau a substanței absolute, asupra materiei sau existenței contingente. Aceasta și separă panteismul spinozist ca și pe cel schellingian de *panlogismul* hegelian, care afirmă că toate cele ce sunt, pentru a fi, trebuie să fie impregnate de spirit spre a fi înțelese și nu că ele însele ar fi părți din spiritul divin, pentru ca ele să existe.⁵⁹¹ Această gândire n-are nimic panteist și nici anticreștin într-însa. Argumentarea ontologică o poate folosi pentru adâncul ei aport intrinsec, fără teama că ar contraveni cu ceva, fie regulilor logice, fie adevărilor dogmatice.

⁵⁹¹ Hegel: „Philosophie de la religion”. Tom. I, p. 147.

Cuprins

<i>Cuvânt înainte</i>	7
-----------------------	---

<i>Notă asupra ediției</i>	11
----------------------------	----

CARTEA ÎNTÂI

<i>Capitolul I / Ce este Apologetica?</i>	15
---	----

Definiție - Etimologia cuvântului - Apologetică și Apologie - Apologetica, față de celelalte discipline teologice. Obiect și metodă - Locul Apologeticii în teologie - Între Dogmatică și Apologetică - Obiectul Apologeticii

<i>Capitolul II / Dezvoltarea Apologeticii</i>	26
--	----

Apologiile - Apologetii - Augustin și Damaschin - Evul Mediu și Apologetica - Renașterea și Reforma față de Apologetică

<i>Capitolul III / Situația actuală a Apologeticii</i>	36
--	----

Curente și orientări - Criza Apologeticii - Modernismul. Liberalismul - Ortodoxismul

<i>Capitolul IV / Discipline ajutătoare ale Apologeticii</i>	46
--	----

Discipline generale și discipline speciale - Filozofia religiei - Psihologia religiei - Sociologia religiei - Istoria religiilor - Literatura generală a Apologeticii - Literatura disciplinelor apologetice ajutătoare

Capitolul V / Teologia și știința 63

Generalități - Teologia ca știință - Ce este știința? - Știința pozitivă și realitatea - Realitatea religioasă și realitatea fizică - Conceptul actual despre realitate

Capitolul VI / Teologie și Epistemologie 78

Problema Adevărului - Cele trei concepții asupra Adevărului - Eroarea concepției științiste despre Adevăr

Capitolul VII / Teologie și Filozofie 86

Raportul dintre filozofie și religie - Ce este filozofia - Menirea filozofiei - Filozofia față de știință și religie - Raportul dintre filozofie și știință și diferitele formulări despre ele - Eroarea acestor formulări - Filozofia, știința critică a valorilor - Religia, suprema valoare - Filozofie și religie

Capitolul VIII / Raportul dintre Religie și Știință 107

Acord și dezacord între știință și religie - Cauze și remedii ale conflictului religie-știință - Obiecțiuni și replici asupra raportului știință-credință - Certitudinea științifică și cea religioasă - Absolut și relativ în lumea științei și cea a credinței - Cauze reale ale conflictului știință-credință

Capitolul IX / Religia și oamenii de știință 139

Religia și oamenii de știință - Între credință și necredință - Cifre și statistici - Veacul al XX-lea, veac al Spiritualismului - Între „falimentul științei” și elogiul ei

CARTEA A DOUA

Introducere 175

Existența Divinității, punct central al religiei - Necesitatea cunoașterii Ființei Divine pentru religie - Obiecțiuni contra posibilității cunoașterii Ființei Divine ca și a existenței ei - Criticismul kantian - Agnosticismul - Intuiționismul și pragmatismul - Misticismul - Revelaționism și fideism; Tradiționalism și inneism - Filozofia credinței - Iraționalismul protestant - Ateismul - Argumentele raționale admise de teologie ca posibile și valabile în sprijinul existenței lui Dumnezeu

Capitolul I / Argumentul ontologic la Anselm de Canterbury 216

Anselm de Canterbury și Fericitul Augustin - Anselm și Erigena Scotus - Disputa „Universalilor” - Realism și Nominalism în formularea argumentului ontologic - Mologium și Proslogium - Anselm și Gaunilo - „Esse in re” și „Esse in intellectu” - Critica argumentării anselmiene

Capitolul II / Toma D'Aquino și argumentul ontologic 260

D'Aquino și Anselm - Între „Summae” și „Proslogium” - Platon și Aristotel - „Apriorism” și „Aposteriorism” în dovedirea existenței lui Dumnezeu - Cele 5 probe ale lui D'Aquino - Înțelesul și valoarea criticii lui D'Aquino

Capitolul III / Ideea de Dumnezeu în filozofia lui Descartes și proba sa ontologică 290

De la D'Aquino la Descartes - Lupta contra tomismului - Între Franciscani și Dominicani - Duns Scotus - Apusul scolastice - Căderea aristotelismului și reînvierea platonismului - Descartes - Filozofia îndoielii - Meditațiile - Descartes și scolastica - Ideea de Dumnezeu, criteriu

al siguranței - Meditațiile și proba ontologică - „Principia Philosophiae” - Ideea de Dumnezeu, punct central al filozofiei cartesiene - Substanță și divinitate - Valoarea probei ontologice a lui Descartes

Capitolul IV / Criticismul kantian și proba ontologică

322

Între Kant și Descartes - Predicate logice și predicate reale - Judecăți analitice și judecăți sintetice - Dacă există subiecte necesare - Ideea de Dumnezeu nu poate fi o idee întâmplătoare - Inteligență și rațiune - Ideile ca ficțiuni metodologice - Dubla atitudine a lui Kant față de proba ontologică - Conceptul kantian al existenței - „Noumen” și „Fenomen” - Agnosticismul kantian - Limitele cunoașterii - Artificialitatea limitei dintre rațiune și inteligență - Metafizica carteziană și cea kantiană

Capitolul V / Argumentul ontologic la Spinoza

358

Kant și Spinoza - Descartes și Spinoza - Paternitatea metodei geometrice în demonstrația filozofică - „Etica” lui Spinoza - Proba ontologică a Eticii - Metafizica lui Spinoza - Panteism și ateism la Spinoza - Doctrina spinozistă în lumina contemporanilor și modernilor - Valoarea reală a probei ontologice spinoziste

Capitolul VI / Argumentul ontologic la Leibniz

379

Leibniz și epoca sa - Conceptul posibilității - Idee și substanță - Adevăruri eterne și adevăruri de fapt - Principiul contradicției și cel al rașunii suficiente - Substanță și monadă - Pluralitatea monadelor - Monada primă și posibilitatea nemărginită a existenței ei - Cele două forme ale argumentării ontologice la Leibniz - Kant și critica conceptului posibilității - Valoarea probei lui Leibniz

Capitolul VII / Argumentul ontologic în perioada postkantiană

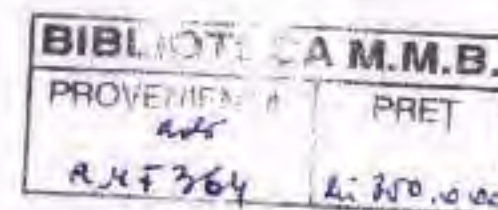
402

Marile sisteme metafizice de după Kant - Fichte și Schelling - Dumnezeu, absoluta identitate între cugetare și existență - Punctul culminant al idealismului postkantian: raționalismul hegelian - Poziția ontologică a lui Hegel: divinizarea existenței - Reacția metafizică posthegeliană și influența ei asupra argumentului ontologic - Iraționalismul credinței: Iacobi și Schleiermacher - Reacția materialistă: stânga hegeliană: Strauss, Feuerbach și Karl Marx - Reacția pozitivistă: Auguste Comte - Întoarcerea spiritualistă-idealistă: Victor Cousin și Hermann Lotze

Capitolul VIII / Poziția actuală și valoarea reală a argumentului ontologic

497

Situația actuală a argumentului ontologic - Critica obiecțiilor aduse - Ontologism și argumentare ontologică - Existență și perfecție - Ordine ideală și ordine reală - Adevăr în sine și adevăr pentru noi - Cele două feluri de existență - Existență și realitate - Existență și valoare - Existența Divinității și existența experienței - „Paralogisme” existenței - Insuficiențe de formulare în argumentarea ontologică - Valoarea reală a probei ontologice și situația ei specială față de celelalte probe raționale - Logică și metafizică în formularea argumentului ontologic - Cea mai acceptabilă formulare a argumentului ontologic



În colecția
„LUMINĂTORII LUMII”
au apărut:

SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI
Zece cărți împotriva lui Iulian Apostatul

SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA
Omilii

ANTOLOGIE
DIN SCRISERILE PĂRINȚILOR LATINI

SFÂNTUL IOAN CURĂ DE AUR
Puțul

SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL
21 de cuvântări despre mântuire

Tehnoredactare computerizată:
Lucian Curteanu

Tiparul executat la IMPRIMERIILE MEDIA PRO BRAȘOV
tel: 0268 - 333028; 333031; 332469; fax: 0268 - 332499



907

350000